BIBLIOTECA VIRTUAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

JUDAÍSMO PARA O SÉCULO XXI
O rabino e o sociólogo

Nilton Bonder
Bernardo Sorj

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Um judaísmo periférico, ou entre Nova York e Jerusalém

Viver na periferia do sistema nem sempre representou uma desvantagem. O judaísmo da Europa central do final do século XIX e início do século XX foi um dos polos culturais mais criativos dos tempos modernos. O problema do judaísmo brasileiro reside em ser duplamente periférico, além de a época ser outra. Localizado num país capitalista "emergente", isto é, afastando-se da cauda mas ainda longe da cabeça e com uma comunidade com pouca densidade demográfica e cultural num ambiente pouco hostil – diminuindo assim as forças centrífugas –, enfrenta o desafio de individualizar-se num universo globalizado onde os espaços locais são colonizados sem trégua pelo mundo exterior.

Seria irrealista, portanto, imaginar que o judaísmo brasileiro pudesse dispensar, ou mesmo não ser amplamente dependente das contribuições dos grandes centros do judaísmo contemporâneos: o norte-americano e o israelense. Ainda assim, conscientes destas e de nossas próprias limitações individuais, acreditamos que a situação periférica cria um pequeno espaço de liberdade, a distância necessária para relativizar o que nos centros dominantes, Nova York e Jerusalém, aparece como óbvio e natural: o judaísmo "étnico" e o judaísmo estatal-nacional.

O judaísmo sempre teve comunidades hegemônicas. Inclusive, baseado nessa constatação, o grande historiador Simon Dubnow construiu sua periodização da história judaica em torno da ascensão e queda desses centros, mas em nenhuma outra época o horizonte dessas comunidades foi tão autocentrado e paroquialista como no caso do judaísmo americano, ou tão ativamente colonizador e parcial como no caso do judaísmo israelense. Em ambas as situações, o resultado é a falta de diálogo com as comunidades periféricas. A hegemonia norte-americana e israelense é particularmente desafiadora, pois Estados Unidos e Israel, além de concentrarem quase 80% do total da população judia mundial, simbolizam visões de mundo que se consideram pontos de chegada, representantes do fim da história errante do povo judeu – terras prometidas e modelos aos quais o restante do judaísmo no mundo deve aspirar e imitar.

Este livro reúne textos de um rabino e de um sociólogo. Além da amizade e da convergência de visões do mundo, pelo menos sobre "este mundo", existem boas razões para aproximar a visão sociológica e a visão rabínica.

O fundamento da grande tradição rabínica de interpretação dos textos tradicionais repousava no pragmatismo e na sensibilidade frente às transformações históricas e sociais do povo judeu. A arte de interpretar – até a chegada dos tempos modernos, quando ela se enrijece e de certa forma implode – consistia em colocar as Escrituras e a tradição a serviço da vida e da renovação, permitindo que o passado dialogasse com o presente e se projetasse no futuro. A prática rabínica era basicamente a de um juiz comunitário (e não a de um sacerdote/pastor com a qual hoje em dia muitas vezes é confundida), dedicada à aplicação da lei consuetudinária, em que a capacidade de adaptação às novas realidades sociais era fundamental. A boa prática rabínica sempre pressupôs uma boa dose de sensibilidade sociológica.

As relações entre sociologia e judaísmo são extremamente complexas, e enumerar seus problemas mais relevantes nos colocaria fora das fronteiras deste trabalho. Aqui é importante salientar que a enorme contribuição dos judeus à sociologia não se traduziu, em geral, num esforço sociológico de interpretação do judaísmo. No melhor dos casos, como em Weber, o judaísmo aparece como um dos mananciais que desemboca na e contribui para a formação dos tempos modernos. Majoritariamente seculares, universalistas e muitas vezes simpatizantes do socialismo, Marx, Simmel, Durkheim, Mauss, Boas, Elias, Marcuse, Horkheimer, Lazarfeld, Merton, Bendix, Mannheim, Etzioni, Gouldner, Lévi-Strauss, Glulunann, Lipset, Shills, Bell e Goffman para mencionar alguns dos mais conhecidos, não elegeram a história judaica como objeto específico de sua reflexão. Quando ela é assumida como objeto de análise, como em Hannah Arendt ou Zygmunt Bauman, a referência é o drama da integração dos judeus na sociedade moderna e não as estruturas sociais peculiares da comunidade judaica. Ontem, como hoje, os intelectuais judeus desejosos de reconhecimento social e de participação no grande mundo da ciência e dos movimentos ideológicos de sua época não enxergavam nas estruturas sociais da própria comunidade (em parte porque geralmente conservadoras e paroquiais) uma experiência relevante para a teoria e para os projetos de reforma social.

O estudo da estrutura social da vida em diáspora e de seus mecanismos de reprodução poderia ter sido uma contribuição fundamental da experiência histórica do judaísmo à critica da modernidade, presa às categorias do Estado nacional. Mas a importância da vida em diáspora foi praticamente negligenciada pela sociologia durante um século, sendo reconhecida somente no limiar deste milênio graças aos processos de globalização. Paradoxalmente, porém, num momento em que o mundo passa a aceitar e valorizar a condição diaspórica, o judaísmo corre o risco de se retrair em visões nacionalistas e/ou provincianas da sociedade e da história.

O diálogo do sociólogo com o rabino encobre um outro diálogo, igualmente necessário e complexo: aquele entre o judaísmo religioso e o judaísmo laico. Como veremos, estes dois judaísmos conviveram durante um século de costas um para o outro. O judaísmo secular, embora dominante e decisivo durante todo o século XX, chegou ao fim do milênio – em parte por seu sucesso, em parte porque os ventos mudaram de direção – com sua vitalidade extremamente enfraquecida. O judaísmo religioso, por sua vez, embora aparentemente vivendo um retorno triunfal, entrou num processo de esgarçamento interno cujo futuro é difícil de prever.

Ambos os processos levaram a novos alinhamentos no seio da comunidade judaica, onde a linha divisória deixou de ser entre religiosos e ateus, sionistas e antissionistas, para se colocar entre aqueles que aceitam conviver com o pluralismo de correntes e definições de judaísmo e os que buscam impor uma visão única; entre aqueles para quem o judaísmo é um caminho para enriquecer sua própria humanidade e aqueles para quem o judaísmo afasta, isola e desumaniza o outro; entre os que acreditam na construção de um mundo solidário e os que pensam que a solidariedade do grupo implica despreocupar-se com o resto do mundo.

A história recente do povo judeu fez com que nem sempre essas opções ficassem claras e óbvias no mundo real, em particular quando um certo ultranacionalismo insiste em se opor a valores humanistas em nome do realismo político. Esta posição supõe que os humanistas são ingênuos e que os ultranacionalistas são pragmáticos. Ora, isso contraria toda a experiência histórica do povo judeu, segundo a qual, a longo prazo, é ilusório confiar na força. A autoconfiança é um belo ponto de partida, mas, para constituir um ponto de chegada, tal confiança deve ser distribuída e

compartilhada, pois, caso contrário, leva à soberba, que é o caminho direto para o isolamento e a autodestruição.

Tanto a defesa do direito de existência do Estado de Israel com uma identidade nacional própria como o direito à existência de um Estado palestino são causas justas. Mas, como em todas as causas humanas, suas lideranças não necessariamente apresentam propostas viáveis e adequadas. Reconhecer a justiça de uma causa não significa portanto o alinhamento automático com seu programa político, e muito menos justifica deturpar a história e apresentar uma visão antissemita do suposto responsável pela injustiça.

Os conflitos nacionais não apresentam soluções simples, e uma atitude humanista e democrática não se conjuga com leituras maniqueístas. Quem assim o fizer estará destruindo a única base que pode conduzir à paz: o reconhecimento de que dois povos, com tradições diferentes, cada um com seu Estado soberano, devem aprender a conviver e respeitar-se mutuamente. O humanismo real não é produto da retórica de intelectuais iluminados, mas tem como base a capacidade de estender o sentimento de solidariedade que temos para com nosso grupo mais imediato a toda a humanidade. Quando se apresentam, em nome de uma justiça abstrata, argumentos racistas para desumanizar o outro, o resultado é o fechamento de cada um em suas lealdades de grupo, o fortalecimento da desconfiança e a confrontação destrutiva.

SENTADOS À MESA NO SÉCULO XXI

Nilton Bonder

Sentados à mesa no século XXI

Para pensar o judaísmo no século XXI não podemos passar ao largo da noção de família. Isso porque a melhor maneira de definir o judaísmo é uma família. A complexidade do judaísmo está em ser um pouco de tudo que não é: não é religião, não é filosofia, não é cultura, não é etnia, não é estado e não é terra. É tudo ao mesmo tempo. Mordechai Kaplan tentou expressar isso dizendo que somos uma civilização. A definição, no entanto, seja nos estatutos, seja na memória popular, é que somos uma família.

Os estatutos são claros. Somos uma família porque nascemos do rompimento de uma família na busca de criação de uma outra. Para a psicanálise esta é a própria definição de identidade. Rompemos para gerar independência, individualização e personalidade. O Gênesis é claro: pitadas de física, biologia, evolução e aspectos de nossa espécie que não ocupam mais do que 5% do texto. Os 95% restantes são sobre família. Como sair de casa? Como achar a mulher certa? Se vai ter filhos, como educá-los? Como não sacrificá-los? Como tratá-los de forma igual? Como lidar com ciúmes? Como pensar em continuidade? Como, acima de tudo, fazê-los iguais a nós e, ao mesmo tempo, diferentes e individualizados?

No coração da família está seu drama, sua tragédia, seu suspense e sua comédia – dependendo do gosto do freguês. Família é sobre como ser igual e como ser diferente. Como honrar pai e mãe e como honrar a si mesmo. O primeiro é mandamento; o segundo, a lei fundamental da sobrevivência. O final feliz acontece quando os pais atingem a maturidade que os faz entender que são melhor honrados quando os filhos honram a si mesmos; ou os filhos de que honrar a si mesmos inclui honrar pai e mãe. Mas este é o final feliz, a utopia, o modelo, ou o fim (que, diga-se de passagem, é sempre menos importante que o processo).

A descrição bíblica de ser judeu é estar em família, lidar com suas tensões, promover a continuidade e gerar um filho(a)-projeto perfeito: igual a nós e diferente. É invejado nesta sociedade aquele que produz o filho

médico. Filho médico quer dizer a perfeição. É o filho que nos ama (nossa comida, nossa casa, nossos hábitos...) e, ao mesmo tempo, é diferente: não vai herdar a "lojinha" (apesar de ser muitas vezes sustentado pela mesma), vai ser doutor! O doutor cuidou de si, é respeitado porque cuida dos outros, mas sua essência é poder cuidar dos pais.

Não é tolo dizer que a Torá registra a criação do primeiro judeu pelo registro bem-sucedido do ciclo da família. E qual é este ciclo? O de traduzir em realidade o sonho de produzir um igual-diferente. Sonho este que não acontece na primeira geração, mas na segunda. Nenhum pai ou mãe bem-sucedido consegue um igual-diferente. Quando são bem-sucedidos conseguem um diferente. O master piece, *só* o zeide *e a* bobe (avô e avó) *conhecem.* Esta é a história bíblica da criação do primeiro judeu. Este judeu obviamente não é Abraão, mas Jacó. Não só porque é Jacó quem recebe o nome de Israel (que não é nome mas título) e dele se cumpre a promessa de uma prole numerosa (12 filhos/tribos), mas porque ali se encerra o livro do Gênesis. Está criado o primeiro judeu. O primeiro neto que venera o avô Abrahão, que se entendem como nunca Abraão e Isaque, ou Isaque e Jacó, se entenderam por que eram (de forma bem-sucedida) diferentes. Mas zeide Abrahão é um igual. Melhor, Jacó permanece na família, diferentemente de Abrahão que teve que sair de sua família para promover identidade. *O segredo está em sair da casa dos pais e ingressar na casa dos avós.* Está em venerar o avô transgressor e rompedor dos laços de família (portanto uma casa suportável para se estar) e experimentar nele a sensação deliciosa de lar, de não exílio, que na casa dos pais não podemos sentir.

Portanto, quem é judeu, biblicamente falando? Todo aquele que tem um neto judeu. Na verdade quem dá identidade judaica é o neto a seus avós. Daí a angústia associada ao desejo de que o judaísmo não acabe: não está em nossas mãos de indivíduos nos fazermos judeus, mas nas mãos de nossos netos. Não é pouco impressionante o sentimento de fracasso e impotência que experimentam os avós cujos netos não são judeus. A tristeza desse acontecimento muitas vezes mobiliza netos a serem judeus não tanto para si, mas para salvar o judaísmo dos avós. É uma dinâmica de sobrevivência que entrelaça gerações na realização de algo que o indivíduo em si não é capaz de fazer. Esta é a angústia de muitos avós, ou pais que planejam ser avós: "Eu não posso realizar este meu projeto de ser judeu sem contar com você, meu filha" Os níveis de frustração podem ser superlativos.

Mas só os estatutos, só a Torá, ou só o mito, não seriam suficientes para comprovar esse ponto. É necessária a prova dos nove de qualquer mito: as piadas. Como a famosa que conta sobre um goy (um fora da família) que pergunta o que é *mishpuche* (família, em iídiche). Responde o judeu: "Você sabe o que é *tsures* (desgraça, tragédias)?" O não judeu responde negativamente e o judeu arremata: "Então você não pode entender o que é *mishpuche*".

Sem entender o que é "desgraça" você não pode entender o que é "família". Mas o que é "desgraça"? É aquilo que diz respeito ao que é prioritário e vital. Diz respeito à sobrevivência no seu sentido mais transcendente – que não tem a ver com o indivíduo, mas com sua continuidade. Esta identidade possui, portanto, características místicas. Trata-se da imortalidade não da alma, mas a imortalidade da identidade. A permanência não daquilo que inexoravelmente se vai, mas de uma visão de mundo, da obra, de cada um. Nossa obra-prima é um neto!

Crises

Não é de surpreender que em uma época de tantos desafios à família, o judaísmo esteja também tão ameaçado. Por um lado há a família no sentido biológico que enfrenta modificações consideráveis. A nova *mitsvá* universal – "crescei pouco e, por favor, não multiplicai" – transformou a família em núcleos pequenos. A entrada da mulher no mercado de trabalho está redefinindo as relações intrafamiliares. Há famílias com babás, outras com creches, outras com pai que é mãe, outras com avó que é mãe. A volatilidade do casamento trouxe famílias agregadas à família. A "mãe do meu irmão" ou a "mulher do meu pai" são expressões banais na linguagem familiar.

Há questões mais profundas, que dizem respeito às fronteiras da família. Numa época em que vemos uma tendência de troca de uma "identidade encontrada" por uma "identidade feita", em lugar de sermos uma expressão de uma dada cultura, construímos nossa identidade a partir de várias culturas. Qual é a nossa família? A pátria brasileira, nosso grupo de meditação, a esquerda ou ser judeu? Não se trata de escolher: tudo é família. Mas essa família não tem uma metanarrativa. A metanarrativa é uma estória de proporções míticas, suficientemente grande e dotada de sentido – como para reunir a filosofia, política e a arte e relacionar umas às outras dando um sentido unificado de direção.

Percebo uma faceta de nossos tempos no fato de ter mais afinidade com certos padres e certos pastores do que certos rabinos. Mas que não se faça ironia. Essa proximidade nada tem a ver com o fato de ser eu parte de uma corrente liberal do judaísmo. É sincera e verdadeira também a afinidade entre rabinos ortodoxos e certos padres e certos pastores.

Essa transformação na metanarrativa é a causa maior de afastamento. O afastamento e o casamento misto só poderiam ser evitados se estivéssemos dispostos a abdicar do senso de nacionalidade, de nossa fidelidade a grupos de interesses afins e também de nossa identidade política. É só isso que nos pede um compromisso inequívoco com o judaísmo. Poucos quererão pagar esse preço.

Não quero dizer com isso que ser judeu signifique abrir mão dessas outras fidelidades e identidades. Mas, para isso, ser judeu implica adaptações: algumas delas contempladas pela própria dinâmica da tradição que sempre aceitou uma certa medida de conformação ao mundo externo, e também recursos de transformação mais drásticos para os quais também existem precedentes no decorrer da história.

Fico impressionado com o impacto que uma "tabela de assimilação" distribuída pela corrente ortodoxa tem sobre as pessoas. Refiro-me a gráficos mostrando os prognósticos para cada corrente do judaísmo após a passagem de uma primeira e segunda geração. Enquanto num extremo aparece a população ortodoxa estável ou em crescimento, os demais grupos se reduzem. O outro extremo, a Reforma, aparece como uma "espécie" dessas praticamente em extinção.

As pessoas acham que ao filiar-se a uma sinagoga ortodoxa passam automaticamente a entrar nessa nova taxa de baixo risco. Não! O que as tabelas demonstram é que aqueles que se segregam têm mais chance de permanecer distinguidos e diferentes. Ê um dado óbvio e superficial. Não é um benefício sem custos e a grande maioria dos judeus não gostaria de fazer parte desse grupo sobrevivente se para tal tivesse que compartilhar essa visão de mundo que os preserva.

Gostaria de analisar uma questão em particular desta complexa trama de desafios à família e indiretamente ao judaísmo. Trata-se não da sobrevivência do neto que se descobre um igual ao avô e fecha o ciclo da

continuidade e também da identidade do avô, mas do filho(a) – um diferente em crise.

Não acho que o problema mais grave do século XXI esteja sendo a quebra do ciclo pelos netos, mas pelos filhos. Não é pelos iguais a crise mais séria, mas pelos diferentes. Mesmo porque vemos até uma renascença no que diz respeito a netos. Eles são o fenômeno dos jovens que fazem *teshuva* – que retornam desesperadamente em busca do lar dos avós fugindo do exílio da casa dos pais. A crise maior é a de ausência da referência dos diferentes. Tentarei explicar.

Sentados à mesa

Desde o *tikun* (a reparação) de Jacó, que retorna à casa de seu avô,portanto não dependendo de romper com sua cultura e raízes originais para encontrar seu lugar no mundo, recorremos ao mesmo chavão: não podemos deixar de estar sentados à mesma mesa. Por mais distinta que seja nossa visão de mundo, por mais particular que seja a terra prometida de cada um de nós, devemos estar sentados juntos à mesma mesa. Essa é a mensagem transcendente da Hagada (texto lido durante a refeição) de Pessach através dos quatro filhos que se sentam à mesa. É, na verdade, o pacto original que Deus faz com Abraão: tu, que abandonaste tua terra, tua cultura e tua parentela, terás uma prole numerosa como as estrelas do céu e eles não farão contigo o que fizeste com os teus ancestrais – serão diferentes e ousados, mas não terão que abandonar seu passado e sua herança.

Os quatro filhos distintos sentados à mesa de Pessach são figuras míticas fundamentais. Mais do que simplesmente sentados juntos eles têm uma função: perguntar. Quem pergunta, questiona. Sua qualificação de filhos no judaísmo está em assumir essa postura de questionadores. Esta é afinal a geração dos diferentes. Não são os netos que questionam. Quando isso acontece, não há mesa. Só filhos podem questionar e ainda sentar-se à mesa! Assim como o pai que chama seus filhos em seu leito de morte para exigir uma única fidelidade: que nunca deixem de falar um com o outro. Sentar-se à mesa é o pacto. Sobre a mesa está a história, as crenças, as utopias e as desavenças. É hora, antes de devorá-las, de questioná-las.

E quem são estes filhos?

O *khakham*, o educado que sabe questionar a partir dos meandros e linguagens da tradição; o *tam*, o puro que olha a mesa não pelo que está servido, mas pelas relações entre os que em torno dela estão sentados e perguntam sobre a mesa pela perspectiva das cadeiras ocupadas; o *sheló iodea lishol*, aquele que não compreende a linguagem da tradição e cuja pergunta crucial é “como perguntar sobre esta mesa?”; e, por último, o *rasha*, o desafiador que questiona como se estivesse fora da mesa formulando perguntas que abalam suas estruturas.

Esses personagens poderiam ser vistos como a própria caricatura de seus exageros, tão presentes no leque de personagens judaicos. O *khakham* que sabe perguntar pode se transformar no *nudnik* – no pedante; os puros ou ingênuos (*tam*) podem ser os filhos *shlimazels* e *shlemils* – os pobres coitados e os que-quase-dão-certo; os que não sabem perguntar se transformariam em *shmendriks* e *shmeguegues* – os broncos e os confusos; enquanto os desafiantes se tornariam *chutspenilcs* – os atrevidos e ofensivos. Este talvez seja o preço que se paga pelas intensas relações familiares que rotulam seus filhos e os deixam tão marcadamente prisioneiros de um único lugar à mesa. Suas patologias são ao mesmo tempo fonte de sofrimento e riqueza cultural. Mas esta é outra questão.

Gostaria de analisar a força dos filhos nos últimos 150 anos e que resultou, acredito eu, num dos períodos mais vibrantes do judaísmo em todos os tempos. Apenas mais um elemento para que possamos usufruir plenamente da riqueza simbólica: a divisão em quatro dimensões é própria do tecido do código simbólico dos rabinos (ver adiante). Como o mundo é composto de terra, água, fogo e ar, da mesma forma o ser humano é composto pelo físico, emocional, intelectual e espiritual.

Quem foram, portanto, os filhos que nos questionaram e que sentaram à mesa nos últimos 150 anos arguindo sobre o passado?

Em primeiro lugar, o filho representado pelo sionismo expressa a dimensão física e o *khakham.* Os sionistas questionavam a passividade da civilização judaica que descuidava de questões básicas de sobrevivência do corpo. Como podemos nos defender? Como podemos nos organizar de forma independente e soberana? Como parar de ser um povo que mendiga por cidadania? Suas perguntas, difíceis para os pais de então, resgatavam o verdadeiro sentido simbólico da noite de Seder como um marco de resistência ao domínio romano do início da Era Comum. Suas perguntas

eram “eruditas” porque percebiam a realidade de forma concreta – há um único momento reverberante que se desdobra em saída do Egito, liberação de Israel da invasão romana e retorno dos judeus a uma pátria soberana judaica.

Em segundo, aparece a dimensão emocional. O *tam*, o ingênuo ou o afetivo, quer saber quem está sentado à mesa, que relações familiares nos colocam hoje um diante do outro nessa mesa específica. A proposta desse filho, nos últimos 150 anos, foi a psicanálise. Não apenas porque seus fundadores são de origem judaica e porque ela carrega questões marcadas pela perspectiva dessa cultura, mas principalmente porque ganhou o coração e a alma de 25% dos judeus. Ser judeu, para 1/4 dos filhos, assumiu o contorno destas perguntas e dessa perspectiva. O terapeuta que é rabino, a religião que é a estrutura e o senso comunitário desta classe, bem como o messianismo presente na expectativa de produzir um novo ser humano – são aspectos de ser judeu *tam* no último século e meio. Suas perguntas não só questionaram como produziram identidade.

Em terceiro, na esfera intelectual, surgiu o filho que não sabia fazer perguntas dentro da tradição. Nestes últimos 150 anos, ocupa esta cadeira o judeu acadêmico e cientista. Seja na figura de Einstein ou na desproporcionalidade de doutorandos e prêmios Nobel, a identidade de uma parcela dos judeus ficou por conta dessa expressão. O povo do Livro, o povo do estudo e da interpretação conseguia não só ajudar a classificar o universo, mas criar critérios para esse fim. Sabia estudar, mas, como Einstein demonstra, sabia também interpretar. Isso significa: sabia olhar tanto de fora para dentro como de dentro para fora. Para esses judeus, fazer parte das universidades e do mundo acadêmico representou uma forma real de identidade judaica: dava-lhes o direito de sentar à mesa mesmo que não soubessem muito bem o que perguntar. Suas mentes estavam voltadas para além da mesa, mas sua força e vitalidade provinham de estar sentados a sua volta.

Em quarto, na esfera espiritual: uma revelação. O mau filho, o desafiador (*rasha*), aquele que se coloca como se estivesse a ponto de sair da mesa, é o grande promotor de perguntas espirituais. Ao contrário do que pareceria – que o filho sábio e que sabe fazer perguntas fosse o grande instigador de perguntas espirituais – tal papel cabe ao desafiador. E quem foi este filho nos últimos 150 anos? Foi a esquerda através do socialismo e

do comunismo. Não se trata apenas de querer enxergar Marx pela descendência judaica, ou mesmo pela figura profética e messiânica que ele ocupa no imaginário de seus contemporâneos, mas pela inequívoca adesão de massas de judeus às suas propostas. Os filhos faziam perguntas que abalavam a estrutura da mesa e um bom 1/4 deles se bandeou para a dimensão do *rasha*. Para estes filhos a identidade judaica se processava por fazer perguntas desde essa cadeira. Sua espiritualidade estava em querer santificar o ser humano, fosse quem fosse. Santificá-lo pela valorização do direito e não por mérito de qualquer ordem.

Que mesa rica! Que perguntas se faziam aos pais!

Eram diferentes, verdadeiros filhos. E nenhum saiu da mesa. E por incrível que pareça, a mesa, com todos os desconfortos pertinentes a essa diversidade, acolheu seus filhos. Dessa relação surgiram os netos de hoje que lotam sinagogas e resgatam seu retorno pela casa dos avós. A lição, me parece, é que, sim, valeu a pena conviver com a diferença. Valeu a pena estar sentado ao redor de mesas com filhos tão estranhos, com perguntas tão aparentemente alheias a uma boa mesa de Seder.

Esta é a crise de hoje. O sionismo cumpriu seus papéis e desaparece como uma proposta questionadora à mesa. A psicanálise se dissolve como parte de nossa cultura abrangente. A academia perde força num mundo que não se percebe iluminista e para o qual o pensamento e a eficácia se confundem. O socialismo, por sua vez, não é mais uma identidade, mas um aspecto do pragmatismo reinante em nosso século.

Nossas mesas estão repletas de netos. São eles que cantam o *"ma nishtana"* ("o que mudou?", trecho da Hagada de Pessach). Os filhos não sabem cantar. Os filhos não sabem perguntar por que não são diferentes. Um marasmo reacionário toma conta de nossas mesas e delas não se produz a seiva de nossa continuidade – os questionamentos. Esta é a grande crise do judaísmo em nosso século XXI. Quais serão as formas de ser diferente neste nosso tempo? E se formos diferentes, será que traremos nossas questões à mesa? Será que o conceito de mesa hoje dispõe de tolerância para que todos se sentem juntos?

Não estamos conseguindo produzir filhos, de qualquer estilo. E quem não produz filhos não compactua do pacto. Pacto de fazer com que Abraão tenha filhos.

É verdade que não é fácil para Abraão produzir filhos. Ele mesmo os expulsa como fez com Ismael e como quase fez com Isaque ao levá-lo ao sacrifício. Talvez agisse pela ansiedade de saber que seus filhos, para serem verdadeiros filhos, teriam que ser diferentes dele e não acreditar que o pudessem ser se permanecessem a seu lado. Seus dois quereres – um diferente e uma continuidade – só se fundiriam num processo que ainda não conhecia e que faria de seu neto um igual – um Israel.

Com suas limitações e sofrimentos Abraão realizou uma arte que nós também gostaríamos de realizar. Não se trata das figuras dos gráficos de "evolução da continuidade" apresentados pela ortodoxia. Aquela pirâmide de iguais, quantitativamente eficaz, é duplamente curiosa: não produz judeus e é tão absurdamente pós-moderna que o triunfo fica apenas por conta do resultado e da eficácia, e não da qualidade.

Reforçar os alicerces da mesa me parece o segredo. Em primeiro lugar está o alicerce de querermos estar sentados à mesma mesa por mais que as perguntas sejam insuportavelmente desestruturantes. Em segundo, está a confiança nos diferentes, dos filhos e daqueles que têm boas perguntas, de que possuem um lugar àquela mesa e de que serão respeitados desde a cadeira que escolherem. Em terceiro está o alicerce do neto em regozijo que vê pais e avós juntos numa mesma mesa. Juntos eles são raízes e desafios, passado e futuro. Juntos eles celebram uma utopia de transcendência.

Ser judeu no século XXI

Há 200 anos, Reb Bunem previu: "Antes da chegada do Messias, existirão rabinos sem Torá, chassídicos sem chassidismo, ricos sem riquezas, verões sem calor, invernos sem frio e grãos sem grãos' Poderia ele estar se referindo a rabinos reformistas inspirados mais na filosofia do que na Torá, a movimentos chassídicos que não são senão expressão de fundamentalismo, à ausência de riquezas nos ricos da economia virtual, às transformações climáticas que farão verões gelados e invernos infernais, ou mesmo a transgênicos – grãos que não são grãos?

Seja a era Messiânica, a era de Aquário ou um novo Milênio, aqueles que são dotados de sensibilidade sabem que estamos diante de um período de grandes transformações. Estão sendo extintos conceitos, formas e

identidades, que darão lugar a outros conceitos, formas e identidades. O judaísmo é, sem dúvida, um dos poucos sobreviventes jurássicos da última grande onda de choques civilizatórios que abalou a cultura há 2.000-2.500 anos. Na mudança para uma nova era surgiram Confúcio, Pensadores Gregos, Buda, Jesus e os rabinos. Os últimos, diferentes dos demais, não iniciaram nem romperam com nada. Sua reforma, seu *chanuká* – re-inauguração –, recriou um judaísmo que havia implodido com o mundo da Antiguidade. As identidades não resistiram. Os persas, os gregos, os egípcios, os assírios e outros tantos entraram para a memória. Mas nenhum permaneceu como *"am chai"* – um povo vivo.

Este sempre foi o grito de guerra e o assombro dos judeus: *"am Israel chai"* – o povo de Israel é um povo com vitalidade. Vivo não por sobreviver a perseguições, mas por gerar uma civilização experimentada com pertinência e identidade. Este grito será ainda mais impressionante se no século XXII o judaísmo tiver resistido ao estilo de vida sushi-Nasdaq, à revolução silicone-silício, à interatividade sem fronteiras, ao universalismo, à globalização, à miscigenação dos povos e ao coquetel de culturas e mitos deste século XXII.

Se sobreviver ao novo conceito "de si", que não é mais formado por uma identidade "encontrada" na família ou no grupo, mas por identidades "feitas", que são construídas – e, frequentemente, reconstruídas – por muitas fontes culturais; se resistir à nova moral que também não é "encontrada", mas "feita" pelo diálogo e pela escolha; se resistir à volatilidade e à permissividade que enxergam margens e fronteiras, quaisquer que sejam, como construções sociais prontas para serem atravessadas, apagadas ou refeitas; se o que emergir como judaísmo puder ser cantado como *chai* (vivo) e traçado como continuidade do que nós hoje ainda chamamos judaísmo, então estes serão tempos messiânicos.

Tempos da salvação da raiz "arcaica" (David Melech/Davi Rei), redimida pelo *chai vê-kaim* – vive e existe em nosso tempo! Tempos que perdurarão até que novas transformações desafiem novamente forma e conteúdo, suscitando em algum Reb Bunem futuro a mesma sensibilidade segundo a qual as coisas não serão mais as mesmas. Então, novamente, os tempos messiânicos chegarão, as novas eras e milênios, como dado real da vida que evolui, que se fortalece ou se extingue.

É verdade, há rabinos sem Torá. Não por ilegitimidade, mas porque as mensagens da Torá estão codificadas em outros espaços. A ética e conceitos de transcendência fazem parte do patrimônio globalizado que, obviamente, inclui a Torá. Por sua vez os chassídicos não são mais chassídicos. Em lugar de um movimento popular e com elementos contestatórios, buscam hoje amalgamar as elites e são, em si, o braço forte do *establishment* ortodoxo. Os ricos não têm riqueza pois especulam num mundo de valores virtuais. A irrealidade desses valores de posse do que não se tem é diretamente proporcional ao vazio dos valores internos dos indivíduos. Há verões sem calor e invernos sem frio no descuido com o "corpo" mais simbólico que é a nossa terra, Terra. Há grãos que não são grãos diante dos transgênicos e das experiências genéticas de nosso tempo. Esperma que não é esperma, humano que não é humano.

Reb Bunem colocou profeticamente os desafios de nosso tempo:

A universalidade (rabinos sem Torá/Torá sem judeus); o pragmatismo selvagem que faz do chassid um marqueteiro; a globalização e sua perversa concentração de renda (ricos/não ricos); o meio ambiente degradado provocado pelas mudanças climáticas e suas consequências catadísmicas; e a onipotência científica cuja conquista maior é produzir um grão que não é grão. Esta última conquista destitui o Criador, que é substituído por nossa própria imagem.

Este é o aviltamento ontológico do judaísmo: não só produzir uma imagem, mas que ela seja a nossa imagem.

Tempos difíceis... Tempos messiânicos... Tempos de reinicio ou de fim.

Tempos que, se ultrapassados, farão o cantar de *am Israel chai* ainda mais significativo do que é hoje.

Judeus x judaísmo

She-lo Echad bil-vad amad aleinu lê-chalotenu...
"Pois não foi apenas um que se levantou para nos destruir, senão que,
a cada geração, se levantam para nos destruir e o Eterno
nos salva de suas mãos". (Hagada)

Por mais de três mil anos esta frase condensa a experiência dos judeus. Ela é a mais pura verdade destilada da experiência e, ao mesmo tempo, a maior patologia e desafio. Patologia – no sentido de anomalia, derivação da palavra “pathos”, “paixão” ou “sofrimento” – contém em si tanto a vitalidade como o desequilíbrio; o heroico e o mártir, mas também o inseguro e o arrogante.

Ser judeu se transformou num ato de resistência – palavra que sob opressão significa pluralidade e liberdade, significando em condições de normalidade “renitente”, “teimoso” e até “reacionário”.

O judaísmo, por sua vez, é a história do desenvolvimento de um sistema de pensamento revolucionário. Sua proposta era um compromisso social baseado na ética derivada da revelação de um D’us que tinha como plataforma maior à ideia de que a História não é cíclica, mas uma espiral. Seu nome-título apresentado a Moisés era “Serei o que Serei”, Aquele que concebia o futuro não como uma determinação, um destino, mas como a possibilidade a ser moldada e aperfeiçoada, podendo, em teoria, culminar em tempos de plenitude messiânica. Sua proposta etimológica era de um Israel em transformação, brigando com homens e com D’us, entre si e consigo mesmo, para se forjar a fogo e frio, num novo ser humano. Para tal, o instrumento utilizado foi a prescrição de um regime disciplinar de comandos. Ou melhor, o instrumento foi o comentário e a interpretação dessas prescrições disciplinares como ponto de partida para a criação do homem e da nova ordem do futuro. Transparecia aqui a parceria entre ser humano e D’us em uma nova Criação.

Para além das diferentes leituras feitas através dos tempos do significado de judaísmo e de ser judeu, a realidade é que, qualquer que tenha sido a definição, nem sempre um se identificava ou coincidia com o outro. Esse processo exigiu mudanças, releituras e interpretações para aproximar o judaísmo do judeu, bem como a tentativa (vide os profetas) de mudar o judeu para se aproximar do judaísmo. Cada um dentro de seus próprios limites buscou mediar esta tensão. A anedota iídiche retratava isso através do anjo que ficava à porta do Paraíso e que ora questionava “Judeu... onde está a sua barba?”, ora “Barba... onde está o seu judeu?”.

O judeu sem a barba era o judeu sem o judaísmo, a barba sem o judeu era o judaísmo sem o judeu. No século XX, isto significava que o primeiro era fiel às demandas do futuro assimilando transformações do tempo e as

acomodando, enquanto era infiel com o compromisso passado de preservar uma única linguagem. O segundo, fiel ao compromisso com o passado de preservação da linguagem e dos costumes, e infiel com a história futura, com seu processo e evolução.

O século XXI complica ainda mais a situação porque modifica esses dois estereótipos. Diríamos hoje que o judeu que “esquece” o futuro ao privilegiar o passado é aquele que não tem barba. Para ele o passado é uma história constante de perceber a força que promove mudanças “Serei o que Serei”. Este é o compromisso máximo. O que será do futuro, isto cabe a D’us. Assim sendo, seremos judeus mesmo que o judaísmo acabe. Por outro lado, a barba sem o judeu está escravizada ao futuro, a um futuro que tem que acontecer. Não importa se houver judaísmo sem judeu. O fundamental é preservar nossa saga e cumprir nosso pacto. Para a barba sem judeu não importa o processo, e sua obsessão por futuro lhe faz obliterar o D’us que é a força que promove mudanças “Serei o que Serei” em nome da força do “Sou o que Sou”.

E esta é a grande confusão que as últimas décadas trouxeram com a polarização entre o assimilacionista e o fimdamentalista. A questão se tornou ainda mais complexa ao fazer certos grupos de judeus se pensarem apenas judeus sem judaísmo e alguns se entenderem como filiados ao judaísmo sem ser judeus.

Os exemplos mais clássicos são os dos judeus socialistas na Europa Oriental e dos judeus ortodoxos. Os primeiros viram em ideais políticos de sua época a mais fiel tradução da proposta judaica revolucionária e profética; ao passo que os segundos, os judeus observantes, se mostraram “resistentes” a vários processos, inclusive o de criação do Estado de Israel. Os judeus observantes dos comandos do judaísmo estavam sendo “judeus”. E os judeus não observantes dos comandos do judaísmo o estavam praticando instintivamente.

Em resumo, nosso século nos coloca a inusitada situação de judeus com barba sendo judeus – para sobreviver como judeus – e os judeus sem barba praticando o judaísmo – para sobreviver a um ideal de transformação e *tikun* (de acerto). Por mais que esta apresentação pareça caricata e genérica, ela nos coloca diante da complexidade atual na luta milenar por aproximar judeu e judaísmo. A barba voltou para o judeu, mas com uma

perturbadora dúvida: será que isto é judaísmo? E o judaísmo voltou para o sem barba, mas será que isso é um judeu?

Um judeu visualmente perfeito é a atração que exerce a ortodoxia principalmente para aqueles que não são ortodoxos. Mas a incoerência de apostar e acreditar numa opção que não serve para si é demonstração da inadequação deste "judeu perfeito" às próprias expectativas dos judeus.

Os desafios são muitos e profundos. Frases de efeito absoluto e referências incontestáveis do judaísmo do século passado, tal como nós somos as "vítimas" e eles os "carrascos", estão se provando mais uma vocação do judeu do que seu destino. Essa transformação coloca boa parte de nossa percepção coletiva em xeque.

Do momento em que David feriu mortalmente a Golias, quando o indivíduo mais fraco se impôs ao mais forte, simbolizando a nação mais fraca impondo-se à mais forte, construímos uma experiência histórica judaica que muitas vezes foi confundida com a noção ética dos salmos. A visão de mundo atribuída ao próprio David através dos salmos fala de um D'us que ama os justos e que é protetor do estrangeiro, da viúva e do órfão. Um D'us que está do lado dos fracos era uma novidade para um mundo onde ser forte era prova irrefutável de se estar do lado de D'us.

No entanto há grande diferença entre a experiência histórica de David e sua teologia. A experiência histórica foi capaz de moldar um superlativo ao inverso. Se o mais fraco se impõe ao mais forte, o forte se faz fraco e é ele que representa "o estrangeiro, a viúva e o órfão". Acredito sermos hoje "vítimas" desta inversão de superioridades e nos tornamos "algozes".

Como ser judeu sem passar por esta matriz de "superioridade invertida"? Como reconhecer que a visão de privilégio do oprimido é ética, sem buscar gerar para si uma autoimagem flagelada para usufruir deste privilégio? Como reunificar a experiência histórica e os princípios fundamentais da busca judaica? Como ser um judeu sem barba como se a tivesse e como ter barba sem que para isto se abandonem aspectos matriciais do judaísmo – são questões inadiáveis.

Talvez uma forma de sonhar com o futuro esteja presente na prece que encerra nossas orações: "Aleinu". Nela se diz "neste dia haverá apenas um único D'us e seu nome será Um". De forma mais caseira, mais local,

diria: "Neste dia (também) judeu e judaísmo serão uma única coisa" distante da incompatibilidade de nossos dias.

MEDITAÇÕES POLÍTICO-EXISTENCIAIS 1

Bernardo Sorj

Judaísmo e religião

Judaísmo secular

Como é possível ser agnóstico ou ateu e judeu ao mesmo tempo? Esta pergunta, que ouço repetidamente, supõe que o judaísmo se reduz a uma religião. Explico então que o judaísmo inclui uma tradição religiosa com uma diversidade de correntes, mas que a partir do início dos tempos modernos ele se diversificou, criando versões seculares ou mesmo militantemente ateias que o transformaram em algo que certos autores designaram como uma tradição cultural nacional e, outros, como uma civilização.

Esta resposta, sem dúvida correta, me permitia encobrir um problema de fundo que só hoje, no ocaso das ideologias que sustentaram meu judaísmo secular, começa a me parecer óbvio: o ateísmo é sempre parte de uma tradição. Para minha geração o ateísmo parecia representar o universalismo frente ao particularismo e provincianismo da visão religiosa. Continuo acreditando que o ateísmo – tanto do judeu como do cristão ou do muçulmano – significou, pelo menos para várias gerações, uma busca de horizontes mais vastos de solidariedade e identidade com o conjunto da humanidade, mas também passei a enxergar que era também parte de um diálogo com e dentro de uma tradição.

O ateísmo só pode surgir em culturas nas quais exista uma visão de mundo teísta. Ele não tem sentido em tradições religiosas não teístas (como em parte das tradições orientais), pois procura confrontar um certo tipo de construção de mundo em que uma figura divina ocupa um lugar central. O ateísmo portanto surge, enfrenta, discute e se coloca como alternativa a um sistema determinado de crenças e valores referidos a um deus e, ainda que procure romper com elas, se constrói graças à preexistência de uma tradição religiosa e aos problemas por ela colocados.

Sendo o ateísmo o denominador comum para indivíduos que compartilhavam discursos, valores e crenças comuns, ele deixava na

penumbra suas origens diversas: o fato de que o deus e as tradições religiosas com os quais se estava brigando e dos quais procurava-se distanciar não eram por vezes os mesmos.

Não se trata de cometer a injustiça de, com o *insight* do retrospecto e sob novas influências, desvalorizar o que numa época representou o sentimento dominante, ou seja, compartilhar valores que geraram uma comunidade que pretendia transcender os particularismos das crenças religiosas associadas a instituições que excluíam e desumanizavam os que não partilhavam da mesma fé.

Mas hoje os tempos são outros. A história mostrou que o ateísmo pode ser tão inquisitorial e intolerante como a religião, e que portanto o que está em jogo não são as crenças de cada um sobre as dimensões transcendentais da vida, mas a capacidade de aceitar o diferente e de respeitar a diversidade dentro de instituições democráticas que assegurem um espaço comum de convivência e comunicação.

Reconstruir o judaísmo secular hoje implica retornar sobre os passos e caminhos obscurecidos e reprimidos pelo velho ateísmo, entender com que deus estávamos discutindo, com que expectativas (frustradas) de redenção estávamos lidando, que passado desejávamos enterrar e que riquezas de nossa tradição, em nossa precipitação, deixamos de lado. Um retorno que permita repisar velhas pegadas sem abdicar de manter a cabeça aberta aos ares do mundo.

Ateísmo e transcendência

A crise de ateísmo desencarnado, isto é, do ateísmo que enfatizava suas dimensões universais, é a crise das crenças dentro das quais o ateísmo surgiu e se desenvolveu na modernidade. Tais crenças, seja em suas versões liberais ou socialistas, repousavam na confiança no homem e em sua capacidade de dominar a natureza e organizar a sociedade, no sentido progressista da história e no potencial da ciência de dar cada vez mais respostas a todos os problemas e dúvidas colocados pela curiosidade humana.

Com o desmoronamento desse conjunto de crenças descobrimos que o ateísmo, pelo menos tal qual foi vivido e construído pelas gerações passadas, tinha aspectos comuns com a religião, na medida em que também era constituído por um sistema de suposições que permitiam um sentimento

de transcendência e de onipotência (ou, usando um conceito que já entrou para o vocabulário e ainda carece de uma boa tradução, de *empowerment).* Hoje podemos seguir sendo ateus, mas trata-se de uma crença pessoal, um sentimento não associado a nenhuma ideologia que ofereça orientações sobre o mundo social nem ao sentimento de estarmos ligados a outra forma de controlar nosso destino individual e coletivo.

Como resgatar o sentimento de transcendência perdido? Como reproduzir a sensação de poder que nos dava a crença de ser parte da História? O velho ateísmo tinha ocupado o lugar de deus, mas hoje, em lugar de pensar que se deus está morto tudo é permitido, resta o sentimento de que se deus está morto, tudo pode ser pensado mas nada é (coletivamente) possível.

O sentimento de transcendência produzido pelo judaísmo secular estava associado a uma imersão em grandes causas sociais e não confrontava diretamente os temas do lugar do indivíduo no universo, do sentido da vida, de como enfrentar o sofrimento pessoal ou como ritualizar os grandes momentos de passagem (nascimento, casamento, morte, para mencionar os principais). Para o sentimento de estar no mundo da sociedade atual, orientado para o interior, para a subjetividade, a religião possui uma linguagem e metáforas que permitem preencher vazios e comunicar sentimentos para os quais o discurso da ciência está mal apetrechado, apesar dos benefícios que o Prozac ou a psicanálise (produtos do mundo secular) possam oferecer.

Judaísmo democrático

O judaísmo do século XX foi um judaísmo reformulado pelo socialismo e o nacionalismo – especialmente na Europa –, e pelo liberalismo – em particular na Alemanha e posteriormente nos Estados Unidos. Todas essas ideologias permitiram renovar e reconstituir as comunidades em suas orientações diante do mundo exterior e do próprio judaísmo. Essas soluções hoje mostram-se insuficientes e, no vazio do judaísmo secular, avançam o nacionalismo xenófobo e o fundamentalismo religioso.

O judaísmo secular reciclou inicialmente a mensagem messiânica, mas o aburguesamento das comunidades judaicas na segunda metade do século XX – inclusive em Israel – retraiu a força da esperança utópica ou a metamorfoseou num misticismo sem sentido social. A capacidade do judaísmo secular de reconstruir o espírito de utopia depende tanto do contexto

interno das comunidades como de movimentos sociais renovadores na sociedade mais ampla, que, no momento, não estão claramente delineados.

Enquanto a humanidade não encaminhar novas utopias, o desafio para o judaísmo secular consiste em reconstruir o diálogo com a tradição judaica – inclusive e em particular com a tradição religiosa que aceita os valores da modernidade – para criar um judaísmo em que a comunidade seja uma ponte para o mundo, em que a identidade não seja uma forma de excluir, em que a tradição seja uma fonte de sabedoria e não de dogmas, em que o sionismo se mantenha fiel às suas origens e continue sendo uma ideologia política e não uma teologia. Nesse sentido, o judaísmo secular tem tudo a compartilhar com as tradições religiosas como a reformista e a conservadora. Menos deus.

O judaísmo secular talvez se diferencie também das tradições religiosas em seu reconhecimento explícito de que o judaísmo não detém o monopólio e tampouco constitui necessariamente a melhor fonte de respostas para muitos dos problemas e desafios deste novo milênio. As tendências renovadoras da religião judaica desde o século XIX fizeram um tour de force para traduzir a tradição nos valores da modernidade, para mostrar como o judaísmo pode ser moderno e a modernidade vivenciada em forma judaica. Esse esforço teve sentido no contexto das lutas culturais no seio da coletividade judaica, mas muitas vezes estenderam demais o judaísmo e pouco agregaram à sabedoria moderna. Quem sabe, pelo menos hoje em dia, ajudaria mais reconhecer que o judaísmo não possui respostas para todos os problemas e que, ao contrário, como uma tradição que se desenvolveu em outras épocas, contém muitos elementos que não se conjugam com uma perspectiva democrática e radicalmente humanista.

O renascimento do judaísmo secular exigirá um esforço enorme para superar o impacto cultural do Holocausto, não permitindo sua transformação num instrumento de empobrecimento do judaísmo, numa barreira que separe mundos, em que os interlocutores terminem sendo os carrascos e não os que tiveram a vida ceifada. A melhor forma de honrar os mortos, pelo menos para aqueles que não desejem construir um judaísmo fundado no medo e na perseguição, não é tanto procurar as razões do Holocausto, por maiores que sejam os méritos que esse esforço intelectual signifique, mas resgatar e atualizar o mundo que foi destruído, com sua enorme riqueza de correntes e expressões intelectuais e artísticas.

Embora na defensiva, o judaísmo secular tem para mobilizar, além de um enorme capital histórico e cultural, uma tradição de participação nos grandes desafios políticos da humanidade, pelo ativismo e participação nas lutas pela justiça social e por um mundo mais solidário. Portanto, o diálogo entre o judaísmo religioso humanista e o secular se impõe para ambos: para o primeiro, no sentido de expandir seus horizontes e não ter seu olhar reduzido ao umbigo da vida comunitária ou a um misticismo individualista e narcisista; para o segundo, no sentido de restaurar o tecido que o liga às fontes da tradição judaica. Esse diálogo já existiu, de forma explícita ou implícita, tendo sido destruído pelo Holocausto e reprimido pelo comunismo. Quem ler hoje os grandes vultos do judaísmo secular – como, por exemplo, Chaim Zhidowsky ou Ahad Aam – ficará impressionado pelo conhecimento que possuíam da tradição religiosa, assim como hoje ficamos impressionados diante de jovens cuja religiosidade ortodoxa se constrói na ignorância de toda a tradição de solidariedade e luta por um mundo melhor que caracterizou o judaísmo moderno.

O fantasma da assimilação, ou por um judaísmo sem medos

O conhecimento e a prática do judaísmo de Theodor Hertzl eram, como sabemos, quase inexistentes. Porém, sem ele, provavelmente não haveria o Estado de Israel. Na mesma situação encontravam-se Albert Einstein, Sigmund Freud e praticamente todos os judeus do século XX dos quais, hoje, tanto nos orgulhamos. Do ponto de vista do judaísmo ortodoxo, a quase totalidade dos líderes sionistas (assim como o autor deste texto e a maioria de seus leitores) seriam definidos como judeus assimilados.

O judaísmo sobreviveu, desde os tempos bíblicos até hoje, por sua capacidade de assimilar as mais diversas culturas. Como mostra Martin Buber, em Moisés, o judeu é um povo nômade, isto é, um povo que viaja entre as culturas e que não tem medo de interagir e que descobriu há milhares de anos o que hoje, graças aos processos de globalização, está sendo reconhecido como a condição de convivência da humanidade: que todas as identidades são híbridas, que nenhuma cultura é pura, que as raízes entrelaçadas de todos os povos se nutrem da mesma herança comum.

Então, por que falar de assimilação? Quem pode definir quem é um judeu assimilado? O judaísmo é, na verdade, diverso e pluralista. Pode-se ser judeu religioso ou ateu; se religioso, conservador, reformista ou

ortodoxo; se ortodoxo, chassídico ou não chassídico; se chassídico, escolher entre as diversas seitas – que mal se falam entre si – ou ainda, ser sionista ou não sionista; se sionista, religioso ou não religioso, de direita ou de esquerda, e assim por diante.

Mas então por que falar de assimilação? O único momento da história judaica em que o conceito de assimilação pode ser aplicado, no sentido estrito de uma atitude consciente de negar e abandonar o judaísmo, ocorreu na Europa Central, particularmente na Alemanha, no século XIX e nas primeiras décadas do século XX, quando a conversão ao cristianismo era uma estratégia de ascensão social num contexto em que as posições na esfera pública estavam vedadas – legalmente ou de fato – aos judeus. Mas hoje tal situação não existe em praticamente nenhum lugar do mundo e, portanto, o problema não se coloca.

Os judeus do século XX usaram e abusaram do conceito de assimilação, basicamente como uma estratégia para desqualificar e demonizar outras tendências das quais discordavam. Assim, eram definidos como assimilados os judeus não religiosos pelos religiosos, os conservadores e reformistas pelos ortodoxos, ou os não sionistas pelos sionistas, para dar alguns exemplos. Hoje a perspectiva histórica nos ensina que todos estavam errados, no sentido de que nenhuma forma de judaísmo esgota todas as suas possibilidades, e que cada inovação – como por exemplo o sionismo em sua época – representa uma contribuição que fortalece o judaísmo.

Nos tempos atuais, o fantasma da assimilação ainda é utilizado pelas lideranças comunitárias para assustar a si mesmas e aos membros da coletividade, funcionando como mecanismo de mobilização de medos e recursos. É uma estratégia, mas uma estratégia pobre, uma vez que distante da experiência das novas gerações e de tudo o que a história judaica ensina. A sobrevivência do judaísmo no Brasil depende de sua capacidade de ser cada vez mais "assimilado", de integrar a escola de samba no Purim, de mostrar as inter-relações entre a história do Brasil e a dos judeus, de fazer *tzedaka* ("fazer justiça"/ caridade) junto às populações carentes, de absorver os casamentos mistos reconhecendo neles um caminho de enriquecimento da comunidade e do judaísmo.

Para entender a realidade social, precisamos de conceitos que nos permitam localizar onde estamos e para onde vamos, que nos permitam medir o mundo. A assimilação é um desses conceitos. Mas é um falso

conceito e uma má medida. Dá-nos a ilusão de que nos distanciamos de um mundo ideal ao qual devemos retornar, retirando o principal instrumento capaz de assegurar a reprodução de uma comunidade: sua renovação através da participação e absorção criativa da cultura local. A questão, portanto, não é quão assimilados são os judeus do Brasil, já que ninguém está em posição de ser juiz de seu próximo, mas qual é a riqueza do judaísmo brasileiro, quanto conseguiu produzir e inovar para se transformar em referência criativa para cada um de nós.

TOLERÂNCIA E O OUTRO

Nilton Bonder

O outro é o mesmo

Distinções para o diálogo

Este artigo foi inspirado num pequeno incidente. Fui procurado por uma pessoa que viajara aos Estados Unidos e me trazia um folheto de uma sinagoga que visitara. A pessoa em questão achara o folheto interessante e um bom modelo para a divulgação de uma sinagoga. Quando tive oportunidade de ler com mais atenção o tal folheto, vi que não se tratava de um informativo de uma sinagoga, mas de um templo do grupo que se autodenomina "judaísmo messiânico": Tal grupo, que já conta com instituições no Rio e em São Paulo, se apresenta como uma corrente judaica que vê em Jesus o Messias e no Novo Testamento uma fonte canonizada.

Motivado pelo crescimento de grupos desse tipo e pela dificuldade da pessoa que me entregara o folheto de identificar que tipo de "sinagoga" havia visitado, escrevo o que se segue...

O intolerável é sempre uma medida muito interessante. Representa a transgressão de uma fronteira que na verdade só se define claramente ao ser cruzada. Infeliz do tolerante que não conhece a experiência de limites.

A modernidade nos trouxe uma insuportável capacidade de confundir tolerância com alienação. Mudar de tom no meio de uma melodia é algo desagradável aos ouvidos, embora não queira dizer que um tom seja melhor do que outro. O que é intolerável não é a diferença, mas a indiferença – a capacidade de se esquecer do compromisso com a melodia. A tolerância não é uma medida absoluta e exigir-lhe tal natureza é estar de fora, externo e indiferente. O que é intolerável deveria ser entendido à luz de uma ordem de tolerância inaceitável, e não por meio de uma discórdia ou um horror à diferença. O outro que é diferente pode chegar até mesmo a ser apreciado: um mesmo que é diferente estará sempre na dimensão do tolerável.

Os movimentos religiosos que existem hoje dentro do judaísmo são exemplos de um mesmo que é diferente. Suas patologias podem se expressar pela alienação dos mais tolerantes frente àquilo que não deveria

ser tolerado ou pela intolerância dos menos tolerantes em relação àquilo que deveria ser tolerado. Liberais portanto podem ter sido condescendentes e pluralistas com o intolerável e ortodoxos implacáveis, com o tolerável. Alcançar esse discernimento só é possível através de alguma definição de fronteira. Sem fronteiras que definam o que é um mesmo ou o que é um outro, não existe qualquer possibilidade de tolerância nem de apreciação.

Quando duas ou mais tradições encontram-se em espaços ecumênicos, seu tratamento mútuo não consegue ultrapassar a dimensão da tolerância. São tradições tratadas com uma mesma deferência, são partes de um mesmo e, como diferentes partes de um mesmo, só podem se tolerar. Se, no entanto, esse encontro se dá na dimensão do outro, na linguagem ou no espaço do outro onde não se tem qualquer dúvida de que o outro é o outro, então há espaço para a apreciação.

Ou, como a máxima chassídica diz: "Se eu sou eu porque você é você e você é você porque eu sou eu – nem eu sou eu e nem você é você; mas se eu sou eu porque eu sou eu e você é você porque você é você, então eu sou eu e você é você e *nós podemos conversar".* Se eu sou eu porque você é você e vice-versa, então o que mais podemos almejar é a tolerância. Se eu sou eu porque eu sou eu e vice-versa, então é possível apreciar-nos e enriquecer-nos com nossa conversa. No ecumenismo são facilmente discerníveis os espaços onde se pratica a diplomacia e onde se pratica o enriquecimento no diálogo.

Surge hoje nas grandes capitais, onde há presença judaica, o cada vez mais visível "judaísmo messiânico". Este grupo se assume como parte da fé judaica que reconhece Jesus enquanto Messias e pratica o judaísmo em sua forma cultural e tradicional. Tem corpo de judeu – propõe-se as *mitzvot,* circuncisão, *kashrut, Shabat, tefilá*, chama seu mentor espiritual de rabino e sua casa de orações de sinagoga – e alma cristã – fala de Ioshua, o salvador que trouxe nova luz, e faz uso de livros que não fazem parte do cânone judaico. Há sem dúvida um canto de sereia no ar e um desafio em particular para aqueles que toleram.

Rejeitar esses grupos levanta uma questão importante: não significaria legitimar a atitude dos grupos mais tradicionalistas e radicais que não toleram qualquer outra prática além de sua ortodoxia? Não seria legitimar ideologias que se arvoram como as únicas herdeiras fidedignas do judaísmo?

Acredito que não. Esse grupo não é um mesmo diferente, é um outro. Poderia, se assumisse isto, estabelecer-se até uma relação de apreciação – poderia haver muita conversa se fosse um outro. Sua improbidade é querer passar-se como parte de um grupo minoritário como são os judeus, com um longo passado de submissão a catequeses e ao proselitismo violento, em um momento em que passa por profunda transformação de sua identidade. É hora dos tolerantes serem profundamente coerentes com sua essência e exercerem sua intolerância. É um momento profundo de expressar-se não como um alienado ou um indiferente. É um momento de resistir às tentações da indiferença que se dissimulam na tolerância e que não reconhecem que o judaísmo é uma melodia. Não acredito que tenha que ser a única melodia – sem possibilidades de conversas –, mas é uma melodia própria. O judaísmo suporta qualquer jazz mas não o desafinar.

Triste a história deste grupo que, em vez de fazer jazz a partir da tradição cristã, vem desafinar o judaísmo. É suspeita tal necessidade de fazer-se um mesmo sendo-se outro. Essa falta de transparência parece atender a um mercado das confusões mais do que abrir novas perspectivas melódicas para este mundo tão necessitado delas.

Ao mesmo tempo vivemos um momento importante para que os judeus reconheçam suas próprias fronteiras. Trata-se, de certo modo, de uma oportunidade para lidar com nossas próprias patologias. Que o liberal tolerante conheça suas intolerâncias e que o tradicionalista intolerante conheça suas verdadeiras tolerâncias.

Que os ditos judeus messiânicos despertem para o ato de agressividade que cometem ao se fazerem partes de um mesmo e que busquem o diálogo do diferente com aqueles que dizem respeitar – os judeus. Que a tradição cristã não se rejubile nessa manifestação religiosa como a cristianização dos judeus, mas que a compreenda como uma variante cristã em busca de suas origens. Cabe ao cristianismo um ato de tolerância para com os seus, com mais um movimento dentro de suas fronteiras. Se a Igreja do passado não tivesse se compreendido como um mesmo, mas como um outro do judaísmo, se não tivesse se olhado pela ótica da cristianização dos judeus ou da transformação do velho em novo seja em testamento ou em mensagem, teríamos sido mais outros e teríamos conversado muito mais.

A heresia não é da dimensão do outro, mas do mesmo. Reforçar as identidades, fazer-se mais outro, é o caminho da paz e da apreciação. Que cristãos sejam mais cristãos, que judeus sejam mais judeus, em particular assumindo sua legítima diversidade. "E naquele dia D'us será Um e Seu Nome Um" é o dia das muitas melodias que se apreciam. Não será o dia do enfadonho canto uníssono, nem do canto atravessado dos mesmos que são outros. Será o dia em que a diferença for sagrada e a indiferença uma heresia.

Jerusalém e o triunfo

Com certeza não existe ícone maior da dificuldade de convivência humana do que a cidade de Jerusalém. Fundada há três mil anos pelo rei Davi, possivelmente já então sobre um sítio sagrado arcaico da região, Jerusalém era um projeto. Seu nome o revelava: *Ierushalem,* a cidade da plenitude ou a cidade da paz. E o projeto deu certo. Não exatamente por ter trazido paz em sua história, muito pelo contrário, mas por ter sintetizado a dificuldade humana de obtê-la. Jerusalém se transformou em símbolo de triunfo, e se há algo que a paz não é... é ser fruto do triunfo.

Em junho de 1967, poucos dias após a Guerra dos Seis Dias e a conquista da cidade velha de Jerusalém pelo exército israelense, a figura política e a liderança mais proeminente do novo Estado de Israel, David Ben Gurion, recebia uma carta. Era de um remetente relativamente desconhecido, um rabino de nome Zalman Schachter. Em sua carta, o rabino alertava para a grandeza histórica daquele momento. Após 18 séculos sem soberania sobre seu maior monumento, o Monte do Templo, plantado no coração da cidade velha, os judeus não só tinham acesso, mas também controle do local.

Enquanto os judeus se emocionavam com as fotos de soldados rezando junto ao Muro das Lamentações, enquanto a experiência do maior exilo e dispersão da história humana parecia chegar ao fim com conotações messiânicas mesmo para a imprensa mundial, aquela carta trazia um conteúdo chocante. O rabino Zalman exortava a Ben Gurion que declarasse imediatamente Jerusalém como um monumento internacional e que permitisse à cidade, justamente em sua reconquista pelos judeus, a realização de seu projeto histórico – não o triunfo, mas a paz.

O argumento do rabino era no mínimo interessante. Ele dizia que o triunfo representava a mais efêmera das seguranças e usava da própria história dos judeus para mostrar que o triunfo dos assírios, gregos, romanos, bizantinos, cruzados e otomanos era uma metáfora recorrente de que o vencedor de hoje é o derrotado de amanhã. Não pela força, mas pelo espírito – para colocar nas palavras milenares dos profetas de Israel. Quem vence produz um vencido e se coloca na cadeia sucessiva e interminável da violência.

Talvez no furor e euforia de um povo que duas décadas antes estava sendo aniquilado em câmaras de gás, ficasse difícil não dar a essa carta o fim que provavelmente teve – o de ser ignorada. Mas ela continha algo merecedor de reflexão, particularmente hoje quando israelenses e palestinos colocam a paz como irredutível a um Estado, seja de que lado for, sem Jerusalém como capital metáfora do triunfo.

Quem visitasse Jerusalém antes da "intifada" encontraria a cidade velha sob evidentes "controles" que se organizaram na prática. Os muçulmanos controlavam a região das mesquitas, os judeus a região do Muro, os católicos as igrejas e seus monumentos santos, algo que, se não era pacífico, não estava tão longe na prática como nos corações. Essa prática havia sido um interessante resultado de convívio e, obviamente, de um relativo estado de liberdade e democracia, que bem ou mal, o Estado de Israel trouxe como novidade àquele canto do mundo. A solução com certeza passa por estes três ingredientes: o convívio, o estado de liberdade e o fim do triunfalismo. Algo muito diferente do que as lideranças de ambos os lados estão fazendo.

Jerusalém minha ou sua, votos pela internet para ver quem ((ganha" e atitudes afins não aproximam ninguém de uma possível capital-metáfora da paz. Há uma profunda irresponsabilidade em colocar quem quer que seja na posição de "perder" Jerusalém.

Há profundos trabalhos de amadurecimento para o Ocidente e o Oriente Médio a serem realizados em torno de Jerusalém. Para os judeus há uma difícil autoanálise, que não é apenas política, mas teológica. Compreender o monoteísmo não apenas como a religião de um D'us único, mas de apenas um povo, é um ato de triunfalismo no século XXI. Para muçulmanos e cristãos o trabalho não é menos profundo e complexo. Passa pela mesma questão, acrescida da reflexão de querer ser a legítima Israel (ou Ismael para os muçulmanos) ou a Nova-Israel (na visão cristã). Foi este

desejo de triunfo teológico que marcou as guerras entre cristãos e muçulmanos nos últimos dois milênios pela conquista de Jerusalém. Não apenas um triunfo político, mas teológico. E quando o triunfo é teológico e simbólico, então não se trata de saber com quem fica Jerusalém, mas quem fica com D'us. E aí as negociações passam a ser de ordem psicológica, tendo como questão básica: De qual dos filhos Você gosta mais?

Não haverá paz enquanto ambos, ou melhor, todos os lados interessados não forem derrotados. Uma derrota na expectativa de triunfo de todos é a única esperança da paz. Sempre foi.

A praga do convencimento

Entramos neste século com o papa tocando numa antiga ferida do mundo ocidental. Pedia perdão pelos crimes cometidos em "nome de D'us". Nunca ficou tão politicamente claro o significado do terceiro mandamento "não tomarás o nome de teu D'us em vão". Em particular foram lembrados os crimes cometidos a serviço da "verdade": a intolerância e violência contra dissidentes, guerras religiosas; violência e abusos dos cruzados e os métodos cruéis utilizados pela Inquisição.

Uma das lutas fundamentais dos "direitos humanos" é contra o desejo de "convencer" e "converter". A ideia que norteia nossa civilização ocidental é que para um lado ter razão o outro tem que, necessariamente, estar errado.

Conta-se que um rabino foi certa vez consultado sobre um litígio. Uma das partes envolvidas apresentou seu caso e o rabino aquiesceu: "você tem razão". A outra parte também apresentou sua argumentação e o rabino reconheceu: "você também tem razão". Seu assistente que o acompanhava, atônito, questionou o mestre: "isto é um litígio, como pode ser que este tenha razão e aquele tenha razão?". O rabino concordou: "você também tem razão".

À primeira vista o rabino nos parece uma figura patética que concorda com qualquer argumentação. Num segundo olhar percebemos seu ensinamento acerca de uma "razão" que não é indivisível ou única. Para nossa dificuldade, a realidade é sempre composta de vários "certos". A democratização do "certo" talvez seja o mais importante ato de cidadania e de espiritualidade de nossos tempos.

Mais importante talvez do que a memória e o julgamento do passado seja a capacidade de identificar em nosso tempo as atitudes que ainda hoje representam as forças do convencimento. Elas estão por todas as partes travestidas de intolerância.

Os que "precisam convencer" são aqueles que acreditam que a vida é uma caminhada que deve chegar a algum lugar onde suas vivências e seus valores serão comparados às vivências e aos valores dos outros. Os que "não precisam convencer" não percebem a vida como um "megavestibular". Não há primeiros colocados, nem sequer aprovados e reprovados por parâmetros externos e excludentes. Não há salvos e perdidos. Existe sim a possibilidade de não sofrer de desespero para todos os que vivam suas vidas com reverência, integridade e intensidade.

Há neste mundo os que "vivem e deixam viver" e há no mundo os que precisam afirmar suas certezas provando e apontando o "outro" como errado. Um dia iremos concordar que só existe um parâmetro externo para definir o "certo" e o "errado": certo é qualquer coisa que não queira convencer ou impor a vontade de um sobre o outro; "errado" é a postura do convencimento.

Tanto o convencido quanto o que convence são perdedores. O julgamento da vida se baseia em duas listas de acusação: as ocasiões em que fomos convencidos e as ocasiões em que convencemos. Nossa identidade e nosso senso de presença são experimentados quando não estamos nem na condição de convencidos nem na de convencer. A própria alegria depende do quanto somos convencidos pelos outros e do quanto convencemos os outros. Quanto mais convencidos e convencemos, mais tristes e insatisfeitos nos tornamos; maior nosso senso de inadequação; maior nossa insegurança e maior o nosso medo.

O convencimento nos rouba a vitalidade fundamental de nossa própria raiz e nos faz dependentes do outro para definir a nós mesmos. O convencimento é uma inveja dissimulada. Hospedeiro do mal, ele se instala em todas as áreas estagnadas e alienadas de nossa vida e lá deposita suas larvas. Podemos erradicar o "convencimento" do mundo com uma ação "sanitária" cuidadosa e organizada. Podemos nos educar a ponto de termos "tolerância zero" para com a intolerância. O reconhecimento dos erros do passado é um importante passo, mas apenas aumenta a responsabilidade. Isto porque a história julgará a todos não por sua consciência do erro, mas por sua capacidade de evitar repeti-lo.

Meditações Político-Existenciais 2

Bernardo Sorj

Judaísmo e sionismo, diversidade e democracia

Como explicar às novas gerações que certos fenômenos, óbvios para elas, não existiam poucas décadas atrás, como é o caso, por exemplo, dos computadores ou da internet? E se já é difícil imaginar um mundo sem certos objetos, ainda mais difícil é imaginar mundos cujos debates e crenças que os sustentavam desapareceram de cena, como a discussão sobre a existência ou não de um povo judeu.

Pois é, durante boa parte do século XX, gerações de intelectuais e ideólogos – entre os quais Moises Hess e Leon Pinsker, Beer Borochov e Simon Dubnow, Lenin e Rosa Luxemburgo – argumentaram a favor e contra a existência de uma nação judaica, partindo do fato de que os judeus não possuíam uma base territorial comum. O sionistas, inclusive, defendendo a existência de um povo judeu, reconheciam que a vida na diáspora se tratava de uma "anormalidade" e se propunham corrigi-la.

A luta pela afirmação de uma nação judaica, na primeira metade do século XX, deu-se particularmente contra a visão dominante no movimento comunista, mas também contra a maioria das correntes no seio do judaísmo. Para um grande número de judeus – religiosos ortodoxos ou reformistas, ou mesmo socialistas ligados ao Bund que propunham autonomia cultural ou territorial na própria diáspora (sustentando uma identidade fundada na cultura iídiche) –, o sionismo estava fadado ao fracasso e o judaísmo podia ser conceitualizado de diversas formas, mas não como uma nação que incluísse todas as comunidades da diáspora. A primeira metade do século XX foi de forte fragmentação, confrontos e debates na rua judaica, cada ponto de vista sendo vivenciado como excludente em relação ao outro. O sionismo, primeiro como movimento social e depois como ideologia de um Estado que devia criar uma nova cultura homogênea, participou dessa tendência excludente. Centrado no dogma de que a diáspora era a origem de todos os males do povo judeu, o sionismo desvalorizava as outras expressões do judaísmo moderno. Assim, a nova cultura nacional israelense

foi construída em torno de uma mitologia nacional que enfatizava os laços com o período antigo, pulando dois mil anos de vida diaspórica.

O Holocausto e os sentimentos de solidariedade em relação ao Estado de Israel extinguiram, ou jogaram para as margens, grupos, seitas e indivíduos que propunham formas não nacionalistas de conceituar o judaísmo. O único centro com vitalidade para reconstruir visões alternativas de judaísmo, os Estados Unidos, é totalmente autorreferente, não refletindo nem se refletindo na prática como parte de uma diáspora. O sionismo, apesar dos esforços de renovação de suas relações com as comunidades judaicas na diáspora, continua preso a uma visão da história em que Israel é o único centro autêntico de produção de cultura judaica.

Neste início de século XXI começam a surgir sinais de pluralização do judaísmo, de uma diversidade que ficou na penumbra durante quase meio século, calada pelo trauma do nazismo e pelo sentimento de que a solidariedade para com o Estado de Israel era a prioridade da vida judaica na diáspora.

Mas se o sionismo triunfou politicamente – e hoje o Estado de Israel é, de uma forma ou outra, parte da identidade e do sentimento de segurança (e insegurança) ontológica da grande maioria dos judeus–, ele se mostrou totalmente inadequado em seu diagnóstico e suas teorizações sobre as dimensões sociais e culturais do povo judeu. Em defesa do sionismo na primeira metade do século XX poder-se-ia argumentar que ele teve de enfrentar pontos de vista concorrentes numa Europa que caminhava para a barbárie, mas seguir afirmando hoje a visão sionista da história é um desserviço e um empobrecimento inaceitáveis da cultura judaica.

Paradoxalmente é em Israel que a visão sionista está tendo o custo mais alto, por um processo típico de retorno do recalcado.

Toda a diversidade da vida judaica na diáspora, que a política educacional e a ideologia oficial do Estado de Israel procuraram escamotear, renegar e esquecer, reaparece hoje na forma de movimentos políticos e culturais que fragmentam e colocam em questão o projeto de criação de uma nova cultura nacional homogênea, de um povo "normalizado". Assim, por exemplo, os judeus da Rússia não querem se desfazer de sua cultura natal, criando o maior centro de cultura russa no exterior, com canais de televisão, rádio, jornais e editoras, enquanto os

judeus do mundo árabe identificam-se com um partido religioso, o Shas, que renega o sionismo como um fenômeno do judaísmo europeu que os levou a uma sociedade em que ocupam posições subordinadas e que desvalorizou sua cultura diaspórica.

A identidade judaica sempre foi hifenizada (isto é, judaísmo-espanhol/ -polonês/ -alemão/ -português/ -babilônico/ - romano/ - brasileiro etc.), e continua sendo em Israel (judeu-israelense/ -iraquiano/ -russo/ - brasileiro/ -francês/ -georgiano etc.). Israel, que deveria produzir uma nova cultura nacional, transformou-se numa nação de diásporas e o Estado nacional, no representante e administrador dos conflitos de um mundo de identidades fragmentadas. Isso não é um demérito para o Estado de Israel nem para o projeto sionista, contanto que estes sejam capazes de desenvolver instituições democráticas dentro das quais os interesses e conflitos gerados pela diversidade cultural possam ser elaborados e substituam o atual rateio de recursos públicos em função de alianças políticas circunstanciais. Esse reconhecimento da diversidade cultural e a criação de instituições democráticas são parte do caminho de pacificação da região, na medida em que irão ao encontro de outra cultura hifenizada e que constitui quase um quarto da população do país: os israelenses-árabes (ou israelenses-árabes-palestinos).

Mas se o caminho da construção de instituições democráticas em Israel já é cheio de espinhos em função do conflito com o mundo árabe, também é verdade que a própria tradição diaspórica, que enriqueceu o judaísmo em tantas dimensões, não desenvolveu a arte de governar nem o espírito público moderno. Já nos anos 50, Ben Gurion se queixava da falta de *mamlachtiut* dos cidadãos de Israel, o que na linguagem da ciência política pode ser traduzido como falta de experiência de *governance* e de sensibilidade frente às exigências da governabilidade. Os judeus desenvolveram durante séculos uma cultura com forte componente comunitário e igualitário, mas na qual a distância entre o público e o privado é quase inexistente e a estratégia de sobrevivência frente ao mundo exterior (e, no caso de Israel, o mundo exterior são as diversas comunidades partidárias, correntes religiosas e étnicas judias, além das árabes) é fechar-se na defesa corporativa dos interesses particulares.

Israel depois da guerra fria

A guerra fria enquadrou, durante quatro décadas, as estratégias das elites dirigentes dos países árabes e de Israel. Não que ela tenha realmente congelado a História, mas definiu as possibilidades – ou um campo de possibilidades – sobre as quais os vários grupos dirigentes buscaram concretizar o que consideravam ser os interesses nacionais, aproveitando-se dos conflitos estratégicos das potências militares hegemônicas, Estados Unidos e União Soviética (e sendo por elas utilizados).

A lógica da guerra fria supunha uma luta por posições territoriais, particularmente adequada a um conflito como o árabe-israelense, em que a vitória de uns era vivida como sendo o aniquilamento do outro: o sonho de um lado era o pesadelo do outro.

O fim do comunismo, e por conseguinte da guerra fria, desorientou e inviabilizou as antigas estratégias. Enquanto durou a guerra fria boa parte das elites dirigentes de Israel (seja por uma visão ultranacionalista, seja por uma ideologia de segurança militar) considerou que seria possível anexar parte ou todos os territórios ocupados em 1967. Na medida em que a guerra fria era vista como um conflito sem fim, e que, portanto, a paz nunca chegaria, tratava-se de avançar os interesses e ganhos imediatos, colonizando os territórios ocupados. Com o fim da guerra fria essa política se mostrou contraproducente e extremamente cara, gerando uma fonte de instabilidade política para o conjunto da sociedade, as colônias e os colonos nos territórios ocupados em 1967.

Ambas as lógicas eram simétricas e antagônicas. O mundo árabe, por sua vez, julgou que, por meio da luta militar com apoio soviético, conseguiria eliminar Israel. O primeiro país árabe a fazer a paz com Israel, o Egito, foi também o primeiro a romper com a lógica da guerra fria, ou melhor, a modificar sua posição dentro dessa lógica, escolhendo uma aliança com os Estados Unidos e daí auferir todas as devidas consequências, custos e benefícios.

A Guerra do Golfo assinalou a nova realidade do fim do comunismo, mostrando as implicações do fim da guerra fria. A aventura de Saddam Hussein foi produto, entre outras coisas, da falta de visão da nova situação estratégica mundial. Depois da guerra, vários países do Golfo se aproximaram de Israel. Além disso, começaram as negociações entre o

mundo árabe, primeiro em Madri, e depois, diretamente, entre palestinos e israelenses, em Oslo. Porém, enquanto os políticos mais pragmáticos e boa parte dos militares profissionais se adaptaram rapidamente à nova situação, as realidades ideológicas, culturais e sociais alimentadas durante décadas mostraram grande inércia. Como resultado, novas e velhas elites mobilizam apoios para propostas de confrontação mortal. Embora essas estratégias não mais se sustentem em realidades geopolíticas mundiais, não podem ser consideradas irrelevantes, como mostra o exemplo da Iugoslávia.

Os grupos dirigentes do mundo árabe e de Israel que buscam hoje uma solução negociada para o conflito devem conviver com os frutos que eles mesmos plantaram, protegeram ou nutriram – sonhos nacionalistas irredentistas e grupos religiosos fanáticos que geralmente têm como base de sustentação os grupos mais excluídos da sociedade.

Mais cedo ou mais tarde o Estado de Israel deverá devolver todos os territórios ocupados em 1967 e aceitar a divisão de Jerusalém – na verdade três cidades: uma árabe, outra judia e a antiga, um espaço universal. Mas como dizê-lo ao povo depois de décadas repetindo que Jerusalém é una e indivisível? E como informar aos palestinos que o preço de um Estado próprio inclui aceitar que os refugiados, pelo menos a grande maioria, não voltarão às suas terras e que seu destino e sua viabilidade passam pelo efetivo reconhecimento e aceitação de Israel?

JUDAÍSMO E O NÃO JUDEU NA FAMÍLIA

Nilton Bonder

Caju – o quinto filho

A tradição rabínica faz uso de uma interessante forma de dialética a "tetralética". Ao invés de um pensamento desenvolvido a partir de oposições na busca de unir contrários – tese e antítese atingindo uma compreensão superior – a síntese – os rabinos ressaltaram o "centro entre os polos" como forma de atingir a síntese plena. O centro é sempre formado por duas categorias moderadoras – o centro mais próximo de um polo e o centro mais próximo do outro polo. Os exemplos são fartos. Para refletir sobre a posse, por exemplo, os rabinos reconhecem a categoria dos que pensam "o que é meu é meu e o que é teu é meu" (o apegado) e dos que pensam "o que é meu é teu e o que é teu é teu" (o desapegado). Mas entre essas categorias existem "os mal resolvidos" – "o que é meu é meu, o que é teu é teu" e "o que é teu é meu, o que é meu é teu".

O primeiro é o centro mais próximo do polo apegado. Apesar de conter elementos de menor apego, sem dúvida ainda pertence a esta categoria. A segunda categoria de centro, ainda que próxima à tolice, confundindo noções de propriedade e contendo elementos de apego, está mais próxima ao polo do desprendimento.

Outro exemplo pode ser tomado das quatro formas de temperamento (Avot 5:14). Nos extremos estão os "difíceis de se zangar e fáceis de se apaziguar" (os de paz) e os "fáceis de se zangar e difíceis de se apaziguar" (os raivosos). Entre eles há os "centro de paz" – difíceis de se zangar e difíceis de se apaziguar – e os de "centro raivosos" – "fáceis de se zangar e fáceis de se apaziguar". Este jogo de apontar os "centros" aparece em exemplos como o dos quatro tipos de doadores (Avot 5:16), ou os quatro tipos de aprendizes (Avot 5:15) e assim por diante. Esta "tetralética" é uma referência de tal ordem para os rabinos que a própria Criação foi codificada em quatro mundos. Nos polos estão os mundos "material" e "etéreo" e no centro o "centromaterial" e o "centroetéreo". Conhecemos bem esse tipo de pensamento através da política moderna que criou a percepção de uma

"esquerda" e uma "direita" e que tem seus centros na "centroesquerda" e "centrodireita".

Para a experiência existencial o corpo e o espírito estão nos polos. Seus centros são a "emoção"– um centro mais próximo do corpo – e o "intelecto" – um centro mais próximo do espírito.

Na interpretação, como nos mostra a lenda do Pardes, existem os polos daqueles que se mantêm íntegros e daqueles que se perdem. Entre o sábio e o herege estão as categorias do centrosábio (autodestrutivo – permanece íntegro à verdade ao custo de sua própria integridade física) e o centro-herege (o louco – não permanece íntegro à verdade para preservar sua integridade física).

Hoje esse paradigma da tetralética encontra-se em xeque por conta do caju. Mas onde entra o "caju" nisso tudo?

Na celebração de Tu-Bi'shevat, o ano-novo relativo às árvores, nos primeiros indícios de quebra do inverno e início da primavera, os rabinos criaram um "jogo simbólico" através dos frutos. Para marcar a "tetralética" apresentaram a ideia de que os frutos – graça maior concedida pelo reino vegetal – existem em quatro categorias. Os frutos totalmente resguardados (cascas e caroços não comestíveis – abacate, manga...) e os totalmente entregues (cascas e caroços comestíveis – morango, figo...) representam os extremos no reino dos frutos. Os centros ficam por conta dos frutos "centrodefendidos" (cascas não comestíveis e caroços comestíveis – banana, abacaxi) e dos "centroentregues" (cascas comestíveis e caroços não comestíveis – ameixa, oliva...).

Tudo muito bem até que apareça o caju.

O caju é uma quinta categoria. É verdade que muitos gostariam de enquadrá-lo como um fruto de casca comestível e caroço não comestível. Mas esta seria uma triste simplificação do caju. Não me refiro apenas ao fato de que a fruta do caju tem a estranha forma de externar seu caroço (seu caroço não é protegido pela casca, mas exposto) e representar uma forma extraordinariamente "entregue"; mas ao fato de que seu caroço, aparentemente não comestível, é justamente a iguaria mais cobiçada do fruto – a castanha de caju. Não conheço outro fruto cujo caroço seja mais cobiçado para efeitos comestíveis do que o próprio fruto e cujos caroço e fruto sejam externos uns aos outros. O caju traz problemas.

Os judeus brasileiros sabem que o "caju" traz problemas. Em particular porque este termo, muitas vezes utilizado de forma pejorativa, representa os filhos de casamentos mistos. Derivado das sílabas iniciais de "católicos" e "judeus", o "caju" representa todos os filhos de casamentos entre judeus e pessoas de qualquer outra religião. Quem é o caju? Seria uma figura externa que está dentro, ou seria uma figura de dentro que está fora? Como encaixá-lo no paradigma vigente? Não há dúvidas: o "caju" traz problemas para a tetralética. Aliás tudo que está fora do pensamento ou da teoria traz problemas – ou seriam desafios?

Sem saber, ou sabendo, os judeus brasileiros elevaram o caju a uma peça mítica – o quinto fruto.

O caju é fundamental para compreendermos a própria noção de dialética ou "tetralética". A dialética nada mais é do que a tentativa de lidar com o "outro". O diálogo, que é hoje esteio da ética e do entendimento humano, baseia-se no fato de reconhecer na antítese do outro a possibilidade de uma síntese que seja a depuração de nossa própria tese. Os rabinos também buscavam isto com suas quatro categorias. Reconhecer o outro e também as nuances no comportamento humano era promover um ser humano melhor, com maior compreensão de si e de seu semelhante. O caju pode, sem dúvida, levar esse processo um passo à frente. O verdadeiro "outro" é o que não está no diálogo e que, de certa forma, questiona tanto tese como antítese. É aquele que não se encaixa na síntese e, portanto, a "desprova". Por um lado o caju é "ameaça", por outro é "desafio". Mas todos sabemos que ignorar a existência desse "quinto fruto" não salva a síntese, muito pelo contrário, acelera seu processo de desintegração. Não há outra forma de honrar o esforço intelectual e espiritual do passado sem conduzir a ameaça à categoria de desafio.

Na Hagada de Pessach os rabinos exemplificaram, através de sua "tetralética", quatro categorias de pertinência a um grupo. O filho que se sente parte da cultura e o filho que se sente fora da cultura são obviamente os polos. No centro estão os ignorantes – uma espécie de centro daqueles que se sentem parte da cultura – e os alienados – uma forma de centro daqueles que não se sentem parte da cultura.

O CAJU é o quinto filho. Externo à cultura, ele não pode ser categorizado como ignorante ou alienado, nem mesmo como aquele que a rejeita. Estes tempos novos exigem a coragem de entender que talvez o

"externo", o próprio caroço difícil de se engolir, seja talvez a maior iguaria. Que mais que o fruto, sua importância está naquilo que é externo e em seu poder de construir e reconstruir o que é interno.

Talvez a grande surpresa seja justamente essa: o que hoje é não comestível, intragável, pode ser a maior iguaria se tratado adequadamente. Como a cultura brasileira se faz conhecer mais pela castanha de caju do que pelo fruto, que a maioria desconhece ou jamais viu, não se assombrem se este for o novo paradigma: da "castanha" pode surgir no futuro muito da identidade de uma cultura que o fruto em si não *produz*.

Con-versões e fatos

A questão das conversões ao judaísmo, mais do que polêmica entre os diversos movimentos judaicos, revela importantes tendências da autoimagem dos judeus nos últimos séculos. A frequente desconfiança dos judeus quanto à sinceridade dos conversos se baseia em parte no temor da corrosão pela assimilação e em parte no temor da utilização do judaísmo para "interesses próprios". Ambas as considerações são relatadas desde os primeiros textos rabínicos sobre o assunto. Há, no entanto, um terceiro elemento de caráter bastante subjetivo e que é uma *fresh mutation*, um desenvolvimento moderno da questão.

Diz respeito à evolução da ideia de que "ser judeu" é uma condição transmissível apenas pelo "sangue". Para colocar em linguagem contextualizada, não estamos falando de uma carga genética, terminologia muito recente, mas de uma "alma" que retrocede até o Monte Sinai. Este *pedigree* espiritual consiste numa forma de racismo que se expressa pela crença não de um corpo diferenciado, mas de uma alma diferenciada. Mais popularmente, essa forma de teologia ocupa o imaginário como sendo "impossível para um não judeu entender o drama, a tragédia, a saga e a epopeia do judaísmo". Só uma "alma" moldada pela experiência histórica e amamentada por um "lar judaico" consegue produzir o "ser judeu".

Vamos fazer um passeio pelo conceito da "conversão" com o intuito de deixar exposta uma insegurança interna dos judeus que se manifesta externamente na questão da conversão. A possível falta de fidelidade do converso, sua capacidade de inocular o judaísmo de percepções errôneas, ou seu potencial de diluir algo que é puro – tudo isso revela a fragilidade da

identidade judaica moderna. É insuportável para a grande massa de judeus não praticantes e absorvidos pela cidadania e pela globalização perceber que há pouca, quase nenhuma ou nenhuma diferença entre eles e os não judeus. Aumentar o valor do título para preservar a qualidade do clube, sem uma real benfeitoria no conteúdo e na qualidade do mesmo, é indicativo de decadência.

Aparentemente resolvidos estariam os extremos – a ortodoxia e os judeus plenamente assimilados. O primeiro assume ser "diferente" dos outros seja em sua missão histórica ou, sob forma mística, em sua função cósmica. O segundo assume ser "um igual" e, portanto, questões como a conversão ou convenções de pertencimento pouco importam.

No entanto, ambas as posturas apenas dissimulam uma resolução definitiva. A ortodoxia, primeiramente, vive seu drama particular tendo que adotar posturas cada vez mais radicais de diferença num mundo de iguais. Não só a televisão fala de iguais, mas a moral, a ética, a cultura, a arte, a ciência, os mitos e os misticismos. A ortodoxia usufrui dessa igualdade, depende dessa igualdade, faz uso dela e precisa, ao mesmo tempo, constantemente se reassegurar de que ela não existe. A vestimenta, as práticas e as ideias têm como função maior não tanto servir ao Criador, mas proteger o judeu. O segundo grupo, assume ares de resolvido para descobrir na primeira ou segunda geração que seus descendentes tornam-se confusos, não identificando em sua postura uma opção comunitária, mas uma desistência.

A palavra *guer* – converso – aparece no texto bíblico com o sentido de "estrangeiro". Sua raiz de significado, "residir, habitar", transmite uma sensação de transitoriedade. "Moradores temporários vocês foram no Egito" diz o texto bíblico gerando uma das mais fortes identificações judaicas – vocês foram estrangeiros, vocês foram moradores temporários sentados sobre suas malas e vocês foram "conversos" em meio a outros. Não há dúvida que a expressão contém uma dubiedade. Se o converso é alguém que abraça uma cultura e uma fé, por que designá-lo para sempre como um "estrangeiro"?

Essa ambiguidade aparece nos textos em afirmações como "o converso é recebido de braços abertos e é tratado como um judeu" (Lev. R. 2:9) ou em discussões tais como se pode servir como juiz ou não ("um prosélito só pode servir como juiz em casos civis, estando impedido de servir em casos criminais e, mesmo assim, apenas para outro prosélito" (Iev. 102a).

Em certos casos a questão é de sensibilidade à diferença. Marcar a realidade de unia origem e de uma família externa ao judaísmo também aparece em discussões do tipo: "Como deve um converso se dirigir aos ancestrais judaicos? Nas orações deveria o converso dizer 'Nosso D'us e D'us dos seus antepassados' ou 'Nosso D'us e D'us de nossos antepassados'?". A pergunta é legítima do ponto de vista objetivo. Dizer que é o D'us de seus antepassados (tomando obviamente "D'us" por uma forma específica de relação com D'us) seria uma mentira. No entanto, Maimônides percebe a malícia implícita nesta "verdade" e sentencia em carta a um amigo convertido (Rambam, Responsa 42– ed. Freiman): "Um converso deve dizer 'Nosso D'us e D'us de nossos ancestrais' ou 'que nos escolheu' ou 'que nos deu' ou 'que nos fez herdar', porque ao escolher se tornar um converso passou a ser um discípulo, um filho, de Abraão. Uma vez que se converte não há diferença entre mim e você..".

Na verdade, nenhuma outra tradição é tão marcada pela ideia de conversão como a judaica. Seu fundador não é um profeta, um visionário que recebe importantes revelações, mas alguém que se associa a outro pacto diferente daquele de seus pais e de sua origem. Abraão é um personagem distinto de Moisés, de Buda, de Jesus ou mesmo de Maomé. Abraão é um converso que gradativamente converte também sua mulher e as mulheres de seu filho e de seus netos.

Não só a tradição traça a origem de importantes personalidades como Rabi Akiva, Rabi Meir, Shemaia e Avtalion até a conversão, mas os aponta como descendentes dos perversos Sancheriv, Sisera, Haman e Nero (Git. 56b). Isto demonstraria que a conversão é um ato de "nascimento" novo, independente do passado, seja do indivíduo ou de sua ancestralidade. Simbolicamente isto se expressa pelo fato de ser o Messias descendente de conversos. Ruth a moabita faz parte da linhagem direta do rei Davi, o qual por sua vez é ancestral do Messias. Em resumo, Abraão é um converso, Moisés é um judeu que retorna e casa-se com uma não judia, Rabi Akiva é descendente de conversos e o Messias idem. Não há dúvida alguma que nos traços que hoje identificamos como tipicamente judeus – peles claras, meninos sardentos, ruivos, caucasianos, olhos claros etc. – há presença de misturas exógenas basicamente em todas as famílias. Poucos povos podem retraçar tão diretamente sua origem até os *guerim,* estrangeiros, que passaram a morar, habitar, conviver e comportar-se com e como judeus.

O processo de dificultar as conversões, assumindo aspectos cada vez mais rígidos, é bastante moderno. No século XVII, os conselhos judaicos da Lituânia e da Morávia impuseram severas penalidades para o ato de proselitismo e para guarida oferecida a conversos. A razão para tal deriva de fatores externos e internos. O externo devia-se a várias acusações, tanto na Lituânia como na Polônia, de que os judeus eram proselitistas. Não sabemos se estas eram falsas acusações ou se realmente representavam uma atitude da comunidade. No campo interno, por sua vez, o mundo moderno fez recrudescer o desejo por fronteiras nítidas e definidas entre os membros do grupo dos judeus e os outros. A ameaça trazida pela emancipação, pela assimilação e pela miscigenação acabaram por produzir exigências cada vez mais estritas no que diz respeito à conversão. Mais recentemente, a volatilidade com que os indivíduos cruzam as fronteiras de tradições e culturas adicionou suspeita ao processo de conversão ao judaísmo.

É interessante notar que essa atitude mais severa para com as conversões é de origem nitidamente ashkenazi. O mundo sefaradita até há poucas décadas agia de forma bastante pragmática para com a conversão, admitindo sua prática como uma necessidade intrínseca a um povo de "moradores e estrangeiros", como se sentiam os judeus.

Tach'lis, na prática

A rigidez na conversão e o abandono de atitudes mais pragmáticas são nitidamente um reflexo de sentimentos de insegurança e falta de controle sobre os destinos do judaísmo. É interessante notar que a literatura rabínica trata a questão da conversão com toda a sua riqueza e "diversidade". Não há a expectativa atual de uma fidelidade básica que seja absoluta. Fidelidades parciais eram também reconhecidas, o que demonstra grande interesse num tratamento mais pragmático. Vejamos os termos usados para distinguir as diversas atitudes dos conversos:

Guer Toshav (prosélito residente) – aquele que, para adquirir cidadania limitada na Palestina, renunciava à idolatria (Gitt. 57b)

Guer Sheker (prosélito insincero) – aquele que ocultava a preservação de costumes e crenças de sua fé de origem

Guer Tzedek (prosélito justo) – aquele que se convertia com conhecimento do judaísmo, com sinceridade e com compromisso

Guer G'erurim (um converso autorrealizado) – não formalmente admitido e convertido, mas que é recebido informalmente pela comunidade (Av. Zara 3b)

Guer Ariot (prosélito por medo) (Hull 3b) – aquele que é pressionado direta ou indiretamente para a conversão. O exemplo clássico são os "guerei Mordechai ve-Esther" – conversos de Esther (Esther VIII, 17)

Guer Chamolot (prosélito por sonho) – converso por conselho místico, por sonho ou por interpretador de sonhos (San. 85b)

Guerin To'in (prosélitos em erro) – conversos que não seguem os direcionamentos do judaísmo mesmo sem traí-los por outros preceitos (Iev. 25a)

Após mais de uma década atuando como um rabino que realiza conversões como uma forma de conviver com fenômenos inerentes à realidade dos judeus do Brasil, posso distinguir todos os diferentes grupos definidos pelos rabinos do passado. Há os que se convertem de forma plena e são exemplos para os próprios judeus de um judaísmo vivo e com valores intrínsecos que muitos desconhecem. Há os que são apenas "residentes", que convivem bem com o judaísmo, mas sem demonstrar por ele interesse intelectual ou espiritual. São sinceros na sua adoção do judaísmo, criam seus filhos como judeus e acabam funcionando de forma semelhante à grande massa de judeus aculturados que, mesmo assim, preservam sua identidade e pertinência. Há os que se converteram por medo. Medo do cônjuge, ou da sogra, ou pressionados por seus próprios preconceitos ("a mulher deve seguir o marido") ou pelo desejo de penetração em grupos sociais judaicos. Há cada vez mais os "prosélitos por sonho", que fazem do misticismo um substituto para a falta de identidade própria. Há prosélitos mentirosos que manipulam o ato de conversão para a obtenção de favorecimentos afetivos e mesmo materiais. Há os conversos em "erro", que, diferentes dos "residentes" que cumprem com práticas destituídas de paixão, não renegam o judaísmo, apesar de este ter pouca presença em sua vida.

Essa variedade de casos mostra algo interessante: há diferentes tipos de *guer*. Eles não são apenas a categoria dos "justos", dos prosélitos absolutos, mas toda a gama que mencionamos acima. Até mesmo o *guer sheker* – o prosélito mentiroso e manipulador – é um *guer*. É óbvio que, se detectada a malícia, aqueles responsáveis pela conversão devem impedi-la.

Mas é importante perceber que esses estilos de *guer* são conhecidos apenas depois do ato de conversão formal. Até então, todos os *guerim* terão que se apresentar como candidatos a *guer tzedek* (justos) ou no mínimo *guer toshav* (residentes). Esse fenômeno é parecido com a intervenção religiosa no casamento, por exemplo. Um casal pode estar se casando por amor e com plena consciência do significado de um casamento. Ou então sem amor, para angariar proveitos materiais, só para cumprir a vontade dos pais, apenas por querer uma casa afetiva que não tinha com os pais e assim por diante. Até que ponto o rabino deve interferir para que o casamento seja feito apenas entre um *zug tzedek* (um casal de justos)? Afinal, se a *chupá* é um compromisso nas esferas celestes, por que quereria um rabino envolver D'us numa situação que não fosse sempre "absoluta", certa e incontestável? Sabem por quê? Porque não haveria casamentos.

É óbvio que em casos patéticos em que processos maliciosos sejam detectados por um rabino, este deve se envolver até o ponto de se negar a oficiar "tal casamento". Recordo-me de um casal de "crianças", ambos com 18 anos, que me procurou para realizar seu casamento. Tinham certeza do que queriam e tinham a bênção de seus pais. Na conversa com ambos fiquei impressionado com sua imaturidade e, de acordo com meus parâmetros, não deveriam se casar, pelo menos naquele momento. Ao questioná-los sobre vários aspectos, vi que estavam seguros de seu desejo. Por instantes saí de minha sala para refletir, pois estava confuso: qual era o meu papel? Seu desejo era genuíno por razões que eu julgava erradas. Mas quem era eu para querer controlar o futuro? Acaso o próprio erro não pode ser o caminho escolhido por alguém? Sabe-se lá qual a função que o erro (admitindo-se que eu tivesse razão) teria na vida dessas pessoas! Como diz um ditado judaico: "Nunca retire o fardo das costas de uma pessoa porque você não sabe a função que este pode ter. Ajude-a sim com o fardo, ajude-a a reconhecer que há outras maneiras de lidar com o fardo, mas não o remova por julgamento seu".

Fiz esse casamento como faria o casamento de um casal no qual um dos cônjuges estivesse buscando vantagens materiais (casamento *sheker* – insincero), desde que dentro de minhas possibilidades tivesse feito tudo o que julgasse ético para advertir o outro cônjuge de uma possível malícia envolvida. Mas se este optasse por concretizar sua decisão, não me caberia outra atitude a não ser realizar o casamento.

E dessas uniões já surgiram muitas bênçãos, mesmo porque bênçãos não são produto de acertos momentâneos que determinam destinos, mas sim produtos da interação constante dos indivíduos com sua vida. A incerteza está presente em todas as certezas e não reconhecê-lo é querer impor-se ao futuro. Nossa responsabilidade inclui também compreender a partir de que ponto não somos responsáveis.

Retornando às conversões, acredito que é fundamental ter seriedade e compromisso nessa questão. Nossa congregação possui um processo de conversão extremamente exigente no que diz respeito a comprometimento de tempo, participação, doação, questionamento emocional, intelectual e espiritual. No entanto produzimos todos os tipos de *guerim* descritos acima. Repito, não os produzimos sem a exigência de ser *guerei tzedek* (justos), e muitos (uma quantidade gratificante) se tornam, mas também todos os demais tipos se revelam com o passar do tempo.

Há conversos justos que não produzirão uma continuidade judaica e há conversos mentirosos que nos trarão Rabi Akivas e Rabi Meirs. O problema não são os conversos, o problema são os judeus. Qual é o judaísmo em que os judeus acreditam e qual querem praticar? Somente este pode ser o judaísmo exigido daqueles que querem ser judeus. Alguns têm proposto uma conversão não religiosa, o que parece, à primeira vista, maravilhoso. Eu adoraria que todos os demais *guerim* que não fossem *tzedek* (justos), que não quisessem ser judeus observantes, se dirigissem a um cartório ou a um consulado que faria sua conversão civil. Mas, muito menos por uma questão de poder ou interesse rabínico, percebo que isto é um engodo.

Da mesma forma que acredito num casamento religioso não só para os observantes do judaísmo – mas vejo neste ato de casamento religioso uma forma em si de observância –, imagino o mesmo para as conversões. Acredito que o judaísmo não é apenas uma cidadania civil e que, em sua complexidade, contém as tradições, os rituais, o folclore e o misticismo. Não contemplar as conversões num ambiente que inclua tudo isto é abrir mão do que acredito.

O custo é o mais difícil que existe para um mortal: reconhecer que não se tem controle sob processos dessa ordem. Vou continuar a realizar conversões que tenham a qualidade de gerar *guerei tzedek* (conversos justos), mas vou produzir todo o tipo de *guerim.* Eu e todos os rabinos, sejam de que

orientação forem. Mas se há custos, há benefícios também em não se controlar processos. E isto diz respeito às surpresas e às bênçãos inesperadas.

Não me considero proselitista nem para os não judeus e nem para os judeus. Na verdade não acredito no convencimento. Mas respeito o desejo e a intenção do outro, até prova em contrário. Enfim, acredito na dignidade de um judaísmo sem medo, sem segregação e receptivo.

Realmente a questão das conversões não deveria estar na agenda nem da ortodoxia nem dos judeus assimilados. Para os diferentes é difícil "produzir" diferentes. Para os que não precisam de qualquer convenção da linguagem e da liturgia, para iguais absolutos, é perda de tempo.

Mas para todos aqueles que se sentem como iguais e ao mesmo tempo identificados com costumes, práticas e tradições de uma cultura e de visão de mundo específicas, fronteiras sempre existirão. Não existirão como barreiras mas como forma e como especificidade. Para que existam fronteiras em nossos dias, é fundamental que elas sejam abertas. Como a pele que nos dá identidade e delimita o nosso corpo, sua porosidade é nada menos do que vital.

OBSERVÂNCIA NÃO É RESTRIÇÃO

Nilton Bonder

Observância não é restrição

Um dos conceitos que normalmente associamos à observância é o de sacrifício. Observar é sinônimo de restringir-se nas mais diversas áreas da vida. Não comer isto, não poder ir a certo lugar há certa hora etc.

Recentemente, num debate sobre ética, ouvi a definição de duas áreas de busca da vida humana: a felicidade e o dever. A primeira diria respeito à luta para não abrir mão de tudo aquilo que desejamos. A segunda, interferindo na primeira, seria responsável por adequar e temperar a ditadura do imediatismo na busca da felicidade. O dever seria o produto da consciência de metas a médios e longos prazos.

O difícil conceito das *mitzvot*, dos mandamentos e da observância, propõe uma visão menos dicotomizada dos interesses humanos. As *mitzvot* foram dadas para serem obedecidas; são o cerne do sagrado, mas delas deveria o observante fazer derivar um enorme prazer. "Pois quis o *Abençoado Seja* trazer mérito a Israel e, para isto, outorgou-lhe mandamento em abundância", diz a *Ética dos Ancest*rais.

De qualquer maneira, a *mitzvá*, para que possa gerar *prazer*, deve produzir um certo discernimento. E é isto que os não observantes têm dificuldade em compreender: quem observa discerne e, portanto, não se restringe, agindo assim por escolha deliberada.

O filósofo Martin Buber, ao discutir a relação do homem com os mandamentos, utiliza dois conceitos importantes: compromisso e discernimento. O discernimento é obtido pela razão e o compromisso com a tradição. Todo o verdadeiro discernimento deveria levar a uma forma de compromisso. Revolucionária, no entanto, seria a segunda metade do corolário – todo o compromisso devendo levar a um discernimento. Poder comprovar esta proposição significa dizer que a experiência da *mitzvá* também é da ordem da *felicidade* – da opção assumida por *interesse* do melhor para si.

A própria essência da *mitzvá*, de que *a priori* é uma obrigação, tende a interferir com a possibilidade de ser da ordem da *felicidade*. Isso encerraria a questão, não fosse o fato de o discernimento humano ser limitado e de a *mitzvá*, o feito, a experiência, trazer luz ao que o discernimento não pode iluminar. O fazer da *mitzvá* é também, por definição, descobrir um sentido que é libertado desde um lugar não racional.

Os comentários rabínicos em profusão afirmam que a *mitzvá* só pode ser realizada como uma obrigação. Se alguém é vegetariano, por exemplo, e como consequência disso observa todas as restrições da *kashrut*, esta pessoa não é *kasher* – a *kashrut* pressupõe um sagrado que a *comanda*. Sem esse senso, apenas com o discernimento (vegetarianismo), não podemos dar conta de algo do mundo do compromisso. No entanto, o senso de sagrado pode incluir outras restrições ainda mais amplas, desde que preservemos a conexão com o ato de sermos *mandados*.

Poderia o discernimento trazer novos compromissos que não estivessem estipulados no próprio compromisso? Diria a tradição judaica que sim, desde que estes novos compromissos não fossem da ordem da *abstinência* e da *autoflagelação*. Essas práticas de sacrifício que existiram em todos os momentos da história foram criticadas e muitas vezes ironizadas pelos rabinos. D'us não precisa de abstenções de coisas boas. A vida é para ser vivida em toda a sua plenitude.

Assim sendo, os compromissos extras assumidos em uma observância só seriam aceitos pela tradição se fossem da ordem da *felicidade* e não da ordem pura e simples da restrição, e só poderiam ser compromissos se não fossem discernimentos racionais.

Se seguirmos essas regras, perceberemos que a autoridade para tornar algo *kasher*, para reduzir ou ampliar suas fronteiras ("é proibido aumentar e diminuir, para a esquerda ou direita"), não pode se dar no âmbito individual, e sim no coletivo. Se uma dada coletividade, mesmo que uma parcela, caracteriza certos discernimentos como parte de seus compromissos e se vê compelida a observar por *ordem*, por mandamento, acaba de se dar a *halachá* (a caminhada) da lei.

É óbvio que esse processo não pode acontecer no tempo de uma moda. Seu tempo é outro, mas não é o sempre. Assim, novos olhares se traduzirão em novos compromissos – novos velhos compromissos.

Eis o componente de tanta discórdia: o sagrado é uma ordem da convenção e não da razão, mas a convenção é impactada pelo processo de compreensão humana do mundo. Foi isto que os rabinos da Mishná e do Talmud fizeram – eles mesmos, como coletividade, instauraram compromissos, marcados pelo discernimento de seus dias.

Compromissos e discernimentos criam-se uns aos outros. Num local limítrofe recôndito como o infinitesimal instante-espaço, onde os elementos subatômicos se misturam, existe um compromisso que é puro discernimento e um discernimento que é puro compromisso. Deste local D'us emana sua vontade. Este local teórico é Tsion – de lá se expedirá a Torá.

É este lugar da identidade de uma dada geração (ou grupos significativos de uma dada geração) que se exprime na observância *do dia*. Shabat será sempre Shabat – o dia que D'us descansou. Mas *tshulent* ser Shabat não será eterno. As roupas não serão eternas, as cidades, os rabinos e, num tempo maior, as ideias de descanso não serão as mesmas. D'us e as ideias acerca Dele/Dela não serão as mesmas. Mas haverá Shabat e haverá, quero crer, judeu.

Quando pela imaginação do *midrash* Moisés é levado por D'us a conhecer o futuro e o colocam na sala de aula de Rabi Akiva, milênio e tanto posterior a ele, não entende o que Rabi Altiva fala. A não ser pela referência a uma lei que Rabi Akiva atribuía a Moisés desde os dias do Sinai, Moisés não consegue reconhecer a própria fé da qual era fundador.

O sagrado é que haverá Shabat no futuro, pois D'us descansou. Sua observância terá que preservar o senso de que D'us mandou e alguém deverá, muito além de seu discernimento, se sentir comprometido a cumprir esta *mitzvá*.

O grande desafio para nossas gerações, tão profundamente laicas, é resgatar a noção de que ser *mandado* (*metsuvé*) é um componente importante do sentido; de que a observância não é uma restrição mas um discernimento de outra ordem: um compromisso. Desconfortavelmente próxima da obsessão e do controle, a questão da observância é a mais séria e profunda de todas as questões a serem colocadas por uma cultura.

Descobrir-se *mandado* é poder romper com todas as relativizações que a racionalidade nos permite. É o resgate de um componente intuitivo e instintivo que, como dissemos, compõe o sentido.

Quando uma geração consegue sentir-se *comandada*, cabe a ela perguntar-se: de que maneira, honrando a percepção de *mandados* dos ancestrais, nós nos sentimos mandados?

A formulação dessa resposta é o que de mais importante uma geração tem a legar para seu futuro.

Abrir mão de nossos compromissos por conta do discernimento é romper com uma relação fundamental entre o passado e o futuro que nos permitiu tanta riqueza cultural e vitalidade. Por outro lado, abrir mão do discernimento por conta do compromisso é um suicídio cultural e civilizatório de iguais proporções. A Torá é ambos, compromisso e discernimento. Sem um destes pode ser qualquer coisa, mas não é Torá.

Nunca, como nesta virada para o século XXI, encontramos compromisso e discernimento tão polarizados. O fundamentalismo e o laicismo são inegavelmente as duas forças mais pujantes de nossos tempos. A ausência de síntese não nos leva a ser dois povos, dois grupos, mas a ser nenhum.

Kashrut – prática ou controle

Há algum tempo inauguramos uma feira de produtos sem agrotóxicos como forma de afirmar nossa crença numa observância viva das leis dietéticas judaicas. É claro que *kashrut* continua sendo a coletânea de leis cuja função além de ritual indica também, em algum momento, uma preocupação com a saúde. Sabemos disso não pelo exemplo que comumente vemos utilizado para demonstrar tal ideia: a "carne de porco". Embora esse tipo de carne transmita doenças, ela não é privilegiada como uma proibição na Israel antiga. Ela é sem dúvida uma das carnes proibidas pela *kashrut*, mas sua fama só surgiu por ser uma fonte primária de alimentação na Europa. Foi esse aspecto de segregação entre os judeus e a população em geral que lhe conferiu sua fama.

Sabemos, no entanto, da preocupação com a saúde na *kashrut* por conta de alguns detalhes, tal como o desejo de se evitar a ingestão de sangue animal. A crença de que o sangue continha a alma e a personalidade do animal fazia temer-se que por sua ingestão um indivíduo adquirisse suas características. Havia uma preocupação, por assim dizer, que não era

ritualística somente, mas visava preservar a integridade do corpo-espírito, ou seja, da saúde.

Essa preocupação parece ter-se perdido com o tempo. Os rabinos buscaram atualizá-la, mas seu conhecimento "científico" diferia muito pouco daquele disponível em tempos bíblicos e as adaptações foram relativamente pequenas. Porém a evolução nos últimos séculos foi impressionante. E a pergunta vale: não deveríamos estar atualizando a *kashrut*?

Acredito que sim. Há um importante movimento nos Estados Unidos, conhecido como Eco-kashrut, que se propõe a ampliar as leis dietéticas judaicas de sorte a proibir, por exemplo, a ingestão de substâncias cancerígenas, híbridos transgênicos e agrotóxicos.

Mas não acho que essa atualização deva parar por aí. A *kashrut* tem se tornado cada vez mais um elemento deliberado de controle e segregação. Comer diferenciado tem "permitido" ao judeu observante não se misturar com outros povos. Esta talvez tenha sido uma estratégia vitoriosa quando a nação judaica se achava ameaçada pelas culturas vizinhas no passado. Hoje, no entanto, essa estratégia é arcaica diante da cidadania e da base universalizante da cultura ocidental. Para as comunidades fora de Israel, é necessária uma tradição dietética que preserve nossa identidade, mas que não seja um mecanismo para a segregação. A identidade terá que se preservar sem lançar mão desse "recurso".

Segregar significa ter que se privar de comer na casa de amigos judeus ou não judeus. Significa não comer em restaurantes e viver uma vida distanciada da sociedade da qual se faz parte. Acredito que preservar a tradição e não consumir qualquer produto proibido, mantendo as leis de não se misturar leite e carne, são fundamentais para essa identidade. Mas a própria identidade se enfraquece quando usada para um comportamento defendido e inseguro. Se a *kashrut* serve para este fim, então ela carrega algo de anacrônico. Um anacronismo que é culpa nossa – desta e de algumas gerações do passado.

Observemos alguns aspectos desse descuido que são perceptíveis a olho nu. Os açougues são muitas vezes malcuidados e insalubres. Os produtos que tentam imitar produtos de leite ou os que tentam imitar carne (os equivalentes a "elevadores" de Shabat da *kashrut*) são extremamente artificiais e nocivos à saúde, mas possuem selos de supervisão rabínica.

Corantes, substâncias com taxas de colesterol absurdas e cancerígenos recebem aprovação rabínica para deleite de antissemitas. Isto sem falar das questões morais relativas a preços e ganhos. Enfim, não há qualquer olhar de discernimento além do compromisso da *mitzvá* e me pergunto se a observamos corretamente. Estamos à espera de restaurantes e lojas de produtos *kasher* que, além de seguir a bula das recomendações rabínicas, zelem pela saúde e limpeza de seus produtos. Infelizmente, os rabinos de hoje não têm a mesma preocupação como os do passado para que os alimentos *kasher* representem o mais cuidadoso processo disponível para ofertar alimentos próprios ao consumo. Há algo não muito *kasher* no cuidado com a *kashrut* e com a exploração econômica que dela se faz.

Outra pergunta importante é se estamos fazendo uso da *kashrut* como instrumento para ampliar "controle". Há o perigo de idolatrarmos a forma, perdendo contato com seu conteúdo. Onde estão os profetas do passado que não denunciam esse risco? Para muitos, a *kashrut* se tornou um vício de eleição. Vejo às vezes em aviões um certo orgulho no olhar daqueles que se servem de refeições *kasher*. São diferentes não só porque o são, mas se alimentam desta diferença com um prazer que não parece em si muito *kasher*. Já ouvi falar de pessoas nos Estados Unidos que praticam um "Treif Day", um dia em que se propõem desrespeitar as leis dietéticas propositalmente como uma prática para não se sentirem tão orgulhosas e virtuosas. Não devemos transformar nossos hábitos em formas hipócritas para nos sentirmos mais puros do que os outros.

Um dos maiores méritos do judaísmo é ter sempre um elemento subversivo plantado no seio de tudo o que pareça absoluto e dogmático. As leis de proibições de trabalho do Shabat, dizem os sábios, se sustentam por um fio de cabelo; a figura do Messias possui um *pedigree* familiar bastante irregular; e mesmo nossa noção de "eleição" tem que se sustentar a partir de uma origem comum com os outros povos, através de Adão e Eva.

A *kashrut*, no entanto, traz em si uma santa subversão. Nossas cozinhas separadas para leite e carne, nossos talheres separados e nossas regras para o intervalo de comer produtos de carne e leite – tudo isso se baseia no mandamento de "não cozinharás o cabrito (*be-chalav imo*) no leite de sua mãe" (Êxodo 23:19 e 34:26). Porém esta vocalização de ch-l-v como sendo *chalav* já foi posta em dúvida por importantes estudiosos. É que a Torá não é vocalizada e faria até mais sentido ler-se *be-chelev* imo, ou

seja, na gordura de sua mãe. Não é claro que as pessoas usassem o leite para cozer da mesma forma que usavam gordura animal para fazê-lo.

Que os compromissos se sustentem por fios de cabelo não é problema, talvez seja esta a fonte de beleza desse incrível telefone-sem-fio que é a linguagem. Mas o discernimento inerente no compromisso, este não pode existir seguro por fios de cabelo.

Preservar a linguagem junto com as ideias é uma arte difícil em nossos tempos. Hoje as linguagens criam suas próprias ideias e as ideias suas próprias linguagens. Talvez não seja por acaso que o verbo que melhor expresse o cumprir das *mitzvot* seja "observar". Há algo de contemplativo na missão de juntar compromissos e discernimentos.

JUDAÍSMO RELEVANTE NO SÉCULO XXI

Nilton Bonder

Milênio e Shabat

O dia 31 de dezembro do último ano do milênio no calendário ocidental coincidiu com uma sexta-feira à noite, quando começa o Shabat para a tradição judaica.

Shabat é o conceito que propõe descanso ao final do ciclo semanal de produção, inspirado no descanso divino no sétimo dia da Criação. Muito além de uma proposta trabalhista já conquistada em grande parte das sociedades do planeta, o Shabat entende a pausa como fundamental para a saúde de tudo que é vivo. A noite é pausa, o inverno é pausa, mesmo a morte é pausa. Onde não há pausa, a vida lentamente se extingue.

Para um mundo no qual funcionar 24 horas por dia parece não ser suficiente; onde o meio ambiente e a terra imploram por uma folga, uma pausa; onde nós mesmos não suportamos mais a falta de tempo – o Shabat é uma necessidade do planeta. A terra, Gaia, nós e nossas famílias precisamos da pausa que revigora. Prazer, vitalidade e criatividade dependem dessas pausas que estamos negligenciando.

Hoje o tempo de "pausa" é preenchido por diversão e alienação. Lazer não é feito de descanso, mas de ocupações para não nos ocuparmos. A própria palavra "entretenimento" indica o desejo de não parar. É a busca de algo que nos distraia para que não possamos estar totalmente presentes. Estamos cansados mesmo quando descansados. E a incapacidade de parar é uma forma de depressão. O mundo está deprimido e a indústria do entretenimento só pode crescer nestas condições.

Nossas cidades se parecem arquitetonicamente cada vez mais com a Disneylândia e o tipo de emoções que buscamos, também.

Longas filas para aproveitar experiências pouco interativas. Fim de um dia com gosto de vazio; um divertido que não é nem ruim nem bom. Dia pronto para ser esquecido não fossem as fotos e a memória de uma expectativa frustrada que ninguém revela para não dar o gostinho ao próximo.

Estamos entrando o milênio num mundo que é um grande shopping. A internet e a televisão não dormem. Não há mais insônia solitária; solitário é quem dorme. As bolsas do Ocidente e do Oriente se revezam fazendo do ganhar e perder, das informações e dos rumores atividade incessante. A CNN inventou um tempo linear que só pode parar no fim.

Hoje não se consegue parar a não ser que seja no fim. Mas as paradas estão por toda a caminhada e por todo o processo. Sem acostamento, a vida parece fluir mais rápida e eficiente, mas ao custo fóbico de uma paisagem que passa. Os olhos não têm muito tempo para ver e recorrem à memória para recuperar o que a retina apreendera. O futuro é tão rápido que se confunde com o presente.

As montanhas estão com olheiras, os rios precisam de um bom banho, as cidades de uma cochilada, o mar de umas férias, o domingo de um feriado, a noite de penumbra e o simples de uma lipo.

Nossos artistas só sabem fazer instalações – dispor para funcionar. Nossos namorados querem "ficar", trocando o "ser" pelo "estar".

Saímos da escravidão do século XIX para o *leasing* do século XX – um dia seremos nossos. Do escambo por carinho e tempo, evoluímos para a compra de carinho e tempo. Quem tem tempo não é sério, quem não tem tempo é importante. Nunca fizemos tanto e realizamos tão pouco. Nunca corremos tanto e deixamos tanto inacabado. Nunca tantos fizeram tanto por tão poucos.

Parar não é interromper. Muitas vezes, continuar é uma interrupção. Mas isto nos parece difícil de entender. E assim o Sol não para de nascer e a semana de acabar. O mês passa rápido – menos que o salário – mas quando se viu o ano já passou. Do jeito que estamos, não tarda muito, o milênio já foi.

Shabat é pausa. O dia de não se trabalhar não é o dia de se distrair – literalmente "tornar desatento". É um dia de atenção, de ser atencioso consigo e com sua vida. A pergunta que se fazem as famílias no descanso – "o que vamos fazer hoje?" – é marcada por ansiedade. E sonhamos com uma longevidade de 120 anos quando não sabemos o que fazer numa tarde de domingo.

O tempo, por não existir, faz mal a quem quer controlá-lo. Quem "ganha tempo", por definição perde. Quem "mata tempo", fere-se

mortalmente. E este é o grande "radical livre" que envelhece nossa alegria – o sonho de fazer do tempo uma mercadoria, um artigo.

Em tempos de milênio temos que resgatar coisas que são milenares. A pausa é que traz a surpresa e não o que vem depois. A pausa é que dá sentido à caminhada.

A prática espiritual deste milênio será viver as pausas. Não haverá maior sábio do que aquele que souber quando algo terminou e quando algo vai começar. Afinal, por que mesmo o Criador descansou? Talvez porque mais difícil do que iniciar um processo do nada, seja dá-lo como concluído.

Liberação não é libertação

O Pessach, a Páscoa judaica, é acima de tudo uma lição do inacabado.

A celebração recordando a libertação dos escravos no Egito, na verdade, só consolidou seu significado quando em meio a um novo período de opressão cerca de mil anos depois. O processo reincidente de subjugação deixava claro que a escravidão não se extingue com a liberação. A escravidão não se extingue quando saímos dela, mas quando ela sai de nós. É por isso que, mesmo liberados, continuamos a fazer parte (ou estamos prontos a fazer) daqueles que escravizam. É por isso que, mais cedo ou mais tarde, tornamos a encontrar a opressão diante de nós.

Esta incômoda verdade está na nossa mesa. Pensamos que a liberdade e o respeito ao ser humano não existem por conta "deles": dos torturadores, dos inquisidores, dos assassinos, dos ladrões, dos escravagistas, dos exploradores, dos mafiosos, dos corruptos, dos fascistas, dos terroristas e dos egoístas. Enfim estes seriam os inimigos: "Eles" e não "eu". No entanto, tem se tornado cada vez mais difícil em nosso mundo identificar as forças externas que possam representar a fonte do "mal". A falta de faraós está "democratizando" o mal, fazendo de cada um de nós um faraó preocupado em construir suas pirâmides. Vivemos num mundo unificado econômica e politicamente cujo sistema traz bem-estar para alguns enquanto aumenta a miséria de outros.

Em 1960, os 20% mais ricos do planeta detinham 70% da riqueza; hoje são 86%. Os 20% mais pobres tinham apenas 2,3%; hoje é menos de 1%. Na noite em que celebramos o jantar do Seder, centenas de milhões

irão dormir com fome. à morte na África e no mundo, vítimas da alienação que se dissimula de "progresso".

É interessante lembrar que o jantar do Pessach, o jantar da Última Ceia, não era um jantar de pessoas livres como queria simbolizar. Era um ato subversivo de pessoas novamente subjugadas com o objetivo de ocultar o óbvio – o que não poderia ser dito. O "não dito" era o ápice da celebração e por isso a noite de Pessach terminava com prisões e repressão, como aconteceu também com o judeu Jesus. O que não se podia falar naquela época e também nos dias de hoje, é que a crueldade não é destino e que a maneira como as coisas são não é a maneira como obrigatoriamente tem que ser. A libertação começa sempre com o reconhecimento de que há possibilidade de outras possibilidades.

Liberar-se é deixar de ser escravo; *libertar-se* é deixar de ser escravo e escravagista. Vivemos num mundo muito mais liberado, mas muito pouco libertado. E como diz um ditado iídiche: a maldição não é um telegrama, não chega assim tão rápido. E quanto mais liberados mas não libertos, maior a maldição. Trata-se da maldição de cairmos presa, todos, das relações de escravidão de um mundo não libertado sabendo e apreciando a vida de um liberado.

Como chegar então à liberdade? Como vencer o mais terrível de todos os grilhões – a porta fechada e a alienação?

Talvez seja necessário dar-nos conta de alguns interesses próprios que nos levem a não querer escravizar. Interesses "mesquinhos" através dos quais produzimos verdadeira liberdade.

EU SÓ POSSO SER LIVRE SE VOCÊ FOR LIVRE – Posso ser liberado sem que o outro seja, mas não posso ser livre. Martin Luther King brilhantemente apontou essa dependência ao despertar mutuamente brancos e negros dizendo: "O negro necessita do homem branco para libertar-se de seus medos; e o homem branco precisa do negro para libertar-se de sua culpa". O que escraviza – medo e culpa – só pode ser libertado pelo outro. Qualquer outra tentativa trará mais medo e mais culpa.

A LIBERDADE ESTÁ MENOS NAQUILO QUE SOMOS LIVRES PARA FAZER E MAIS NAQUILO QUE SOMOS LIVRES PARA NÃO FAZER – A liberdade é uma conquista interna e nunca um ajuste externo. Quando não fazemos o que queremos por opção com o mesmo prazer e convicção que fazemos o

que queremos, então somos livres. Poderíamos dizer que liberado é aquele que faz o que quer. Livre é o que faz o que quer e o que não quer – liberto até mesmo da escravidão de seu querer.

O liberado teme a escravidão iminente porque vive num lugar estreito repleto de medos do outro, de seu verdadeiro *self* e de perda de controle. O liberto reconhece e assimila seu ódio, sua tristeza, sua frustração e sua inveja e aceita a si e aos outros como humanos. A paz se faz de libertos; o conflito, de liberados ou dos que buscam ser liberados.

O pão ázimo (não fermentado), que é símbolo desta celebração, tem um gosto que desperta uma memória milenar. Pão que é a essência, mas pão sem fermento. Pão sem o "ego" da essência. Sem inflar-se, na sua humildade, este é um pão sem "eu". Símbolo de uma batalha milenar da civilização, este pão aponta para a libertação do maior dos tiranos – deste "eu" que libera com o compromisso de não libertar.

É o pão inacabado, de um processo inacabado. Lembrança daquilo que não podemos falar.

Jurisprudência celeste

Talvez interessasse apenas aos juristas uma análise de como o Supremo Tribunal Celeste (STC) soluciona suas questões de direito. No entanto, como a lei celeste já difere fundamentalmente da terrestre, fazendo-nos a todos automaticamente réus até que se prove o contrário, talvez esta seja matéria de interesse geral.

Escrevo isto em tempos do Dia do Perdão dos judeus, uma vez que este antecipa o julgamento do dia de nossa morte para pequenas mortes a prazo, o que tem como vantagem inegável a possibilidade de emendas e de se amortizar as dívidas antes que seus juros se tornem infernais.

A regra número um é que somos acusados com base naquilo que não fizemos em lugar do que fizemos, como nos tribunais terrestres. Os flagrantes delitos, aqueles que não podem ser negados e passíveis de punição pela legislação celeste, são tudo que deveríamos ter feito e não fizemos. Este item é determinante na surpresa de se encontrar entre os condenados tantos que nesta terra passaram por santos e justos. Não é tanto o que fizeram, mas o que poderiam ter feito. Essa relatividade do "bem" por

conta do potencial de cada um, daquilo que cada um poderia ter feito, muda por completo o desempenho de pobres mortais. Há indivíduos que realizam o "mal" com pouco potencial para o "bem" e se classificam melhor do que outros que fazem o "bem" com um enorme potencial para fazer o "bem" em escala maior. Como a preocupação do sábio Reb Zussia, que diz temera derradeira pergunta da promotoria celeste: "Reb Zussia, por que você não foi Reb Zussia?".

Mais complexa fica a questão quando reconhecemos que entre as coisas que poderíamos ter feito está a categoria do "não fazer". Quantos momentos de pausa e paz poderíamos ter gerado em nossas vidas, mas por culpa, obsessão ou neurose saímos por aí fazendo mais do que deveríamos. Não somos julgados então pela qualidade do que foi feito, mas pela incapacidade de perceber a propriedade de nada fazer em certos momentos.

A regra número dois é que somos acusados sempre com juízos que nós mesmos fizemos. Quando ouvimos a ideia "julgue os outros sempre favoravelmente", não nos damos conta de que a promotoria celeste só pode usar jurisprudência criada pelo próprio réu. Vamos esclarecer. Digamos que fizemos algo de errado que prejudique alguém. Esta não é evidência qualificada para o júri celeste. Mas se vimos outra pessoa fazer a mesma coisa e a julgamos, então esta peça de direito por nós julgada passa a valer como julgamento para todas as vezes que agimos de forma semelhante. Somos julgados por nosso próprio julgamento. Se passássemos pela vida toda sem passar julgamento sobre ninguém, não poderíamos ser acusados de nada. Infelizmente a grande maioria de nós continua julgando os outros e acrescentando novos itens pelos quais novos processos podem ser abertos contra nós mesmos. Bastante assustador.

Na verdade é essa proposta que dá sustento ao conceito de que todos são culpados até provarem o contrário. Já que há julgamentos por nós emitidos que condenam deslizes semelhantes aos que nós mesmos cometemos, na verdade somos nós os próprios promotores. Somos réus porque já chegamos acusados por nós mesmos. E a defesa é difícil porque o que "não foi feito" é evidência que pode ser produzida em corte, mostrada e comprovada. Já nossos julgamentos, por sua vez, são em si precedentes incontestáveis.

Como vemos, não haveria nenhum julgamento no final de nossas vidas se não tivéssemos o hábito de passar tanto julgamento sobre os outros e se, em vez de temer fazer, temêssemos não fazer. Nós, portanto, somos os

criadores dessa instância judiciária superior. Ela não existiria se não fosse por nossa própria censura e alienação.

É óbvio que a defensoria faz uso do mesmo recurso que a promotoria. Todas as vezes que não passamos julgamento, em situações semelhantes à que a promotoria arrola testemunhos contra nós, servem como atenuantes.

Mas se todo este quadro toma contornos de pesadelo e de sadismo, o pior ainda está por vir. Se somos réus, promotores e defesa, tudo ao mesmo tempo, pergunto: quem é o júri que determina a sentença?

A severidade de nosso próprio julgamento ultrapassa qualquer outra medida externa. Se alguém nos agride, podemos nos defender ou até mesmo correr para longe tentando nos preservar. Mas quando nós mesmos nos agredimos, trata-se de um ato supremo de violência, pois não temos como nos defender nem para onde fugir. Toda a noção de inferno é constituída da impossibilidade de se livrar da agressão constante, incessante e eterna.

Um dia do perdão serve para perdoar-nos a nós mesmos, mas isto não é feito sem um compromisso por um ano de mais ousadia em que faremos mais o que não faríamos e um ano de mais tolerância e carinho para com o mundo a nossa volta. E se não fizermos isso pela sensibilidade de que é a melhor maneira de vivermos com qualidade, que seja por terror de nos vermos envolvidos em litígios com nossa consciência.

A ditadura do bom

A ameaça que paira em nossos dias sobre o ser humano é tão grande para o "humano" como o é para o "ser". No entanto, dedicamos maior atenção ao "ser" ameaçado pela poluição, superpopulação e pobreza do que ao "humano", ameaçado pela indiferença e pelo desejo de controle e previsibilidade.

Um dos pilares da ética e do humanismo no Ocidente é a frase bíblica "ama teu próximo como a ti mesmo". Central para o monoteísmo-ético judaico e fundadora para o cristianismo, destacada por Akiba e traduzida popularmente por Hilel como "não faça aos outros o que não queres que façam a ti", esta frase é a origem do direito e das conquistas de cidadania que se consagraram intelectualmente no Ocidente.

Há um aspecto desta frase, entretanto, que me parece particularmente importante diante dos desafios de nossos tempos. Trata-se da possibilidade de se ler no hebraico original, em vez de "próximo" (*lê-reecha*), uma outra palavra de grafia idêntica e cujo significado é "ruim" (*lê-raecha*). A frase se leria então: "Ama o teu ruim como a ti mesmo".

Aprender a amar o que há de "ruim" em nós como parte de nós mesmos não é uma apologia à complacência, à resignação ou à imperfeição. Perceber que a palavra "outro" (próximo) tem a mesma raiz que a palavra "ruim" é entender um pouco de nossa psique. O que é diferente é automaticamente visto como "ruim". Amar verdadeiramente o "outro" é tão difícil e violento como se propuséssemos amar o "ruim" ou o imperfeito. O século XX conheceu bem a equação na qual o "outro" é igual ao "ruim". O nazismo foi cirúrgico ao se ver ameaçado tanto pelo "outro" cultural – pelos judeus e ciganos – como pelo "outro" físico – pelos gays e portadores de deficiência. Erradicá-los significava iniciar uma nova era mais estética na qual não teríamos que amar o "outro". Sem o "outro" – sem o "ruim" – o mundo seria melhor, mais ético e menos violento. Mas esta é a mais ignorante das ideologias – a ideologia da dominação. Ignora a natureza não só do ser humano, mas da própria vida. A vida carrega em si a mutação, a transformação de igual em diferente. A vida é em si diversa, ao passo que a morte é homogênea.

A mais recente versão dessa crença se expressa hoje no desenvolvimento de tecnologias de prevenção e controle do mal. O milênio da genética e do chip está propondo um novo ser humano, no qual a seleção não natural venha a determinar os seres vivos do futuro. O problema não é a erradicação dos males ou dos sofrimentos humanos, mas do próprio mal. O problema é o oculto desejo humano de se livrar do "outro", que identifica sempre como "ruim". A criação de uma ética para as novas conquistas genéticas que nos garanta "amar o nosso ruim como a nós mesmos" é prioritária no terceiro milênio.

Imaginemos o que teria acontecido se nossos ancestrais primatas dispusessem da tecnologia para evitar o diferente e o "outro". Imaginemos se pudessem ter evitado o *Homo sapiens* como produto de algo que fosse identificado na época como um rompimento de padrões e um possível convite ao "mal".

O mundo da excelência e da competição tem que resgatar seu amor ao diferente, ao exótico, ao feito à mão, ao individualizado, ao não perfeito, à surpresa, ao descontrole e ao imprevisível. O culto de nossa civilização tem-nos afastado de "amar nosso ruim como parte de nós mesmos". Como poderemos tolerar os outros e amá-los, se não toleramos em nós o que é "outro", o que é fora de padrão e de expectativas?

Não há identidade sem o outro, não há bom sem o ruim e não há bem sem o mal. Esta é a maneira com que o ser humano enxerga a tensão da vida. Qualquer tentativa de engenharia que vise extirpar o "outro-ruim" corre o risco de inventar um "bom" monstruoso que seja desagradável, horrendo e destrutivo. Com certeza o verbo dessa nova frase fundadora do futuro não seria mais o mesmo. Afinal, amar é o sentimento capaz de apreciar o diferente. Só poderemos integrar nosso "ruim" a nós se pudermos processá-lo através do sentimento de amor.

Num mundo só bom não há espaço para o humano. Entendermos isso é o grande desafio de nossa civilização. Mas sem dúvida exige coisas muito difíceis tal como amar ou acolher nosso "ruim". Em nossa fraqueza está nossa grandeza. É isto que chamamos de consciência humana – uma terceira via entre a ingenuidade animal e a ignorância da dominação.

Genoma e Cabala

Com o anúncio do primeiro rascunho do genoma humano, tanto os cientistas como os líderes políticos vêm evocando uma metáfora bastante mais antiga do que talvez percebam. Se estivermos descobrindo as letras com que D'us forjou a vida, se estivermos no início de montar palavras e descobrir a Realidade como composta de um texto, então estamos lidando não apenas com mistérios do futuro, mas também do passado. Há alguns milênios a tradição mística dos hebreus, mais conhecida como a Cabala, preconizou ter sido o Universo criado a partir de letras. A combinação dessas letras criou tudo o que é diferenciado em nosso Universo até os dias de hoje.

A metáfora de um livro, um manual, que contivesse em si as plantas do projeto da Criação foi a moldura sob a qual o texto bíblico foi reverenciado. Estudar as frases e seus significados passou a ser um trabalho constante dos comentaristas, tal como hoje a metáfora fala da ciência recolhendo as frases da natureza como suas manifestações e afirmações. Os

comentaristas tentavam compreender os diversos ângulos pelos quais as frases poderiam ser entendidas. Tal como nossa ciência precisou analisar dados sob várias óticas, seja da sociologia, da antropologia ou da psicologia, antes de atestar significados "biológicos", os comentaristas buscaram entre as alusões e as metáforas uma forma mais aproximada de uma leitura verdadeira do que simplesmente através do literal. Mas coube aos "cabalistas" o estudo não tanto das frases, mas das palavras e das letras.

Como um geneticista do texto, o cabalista se dedicava a entender a montagem das palavras percebendo a especificidade das letras que as construíram. A tentativa de montar um "genoma" do texto bíblico, mapeando todas as letras e oferecendo à humanidade este código decifrado, permitiria progressos humanos incalculáveis. Os tempos messiânicos se fariam possíveis através dessa "chave" que destrancaria a porta que separa Criador e criatura colocando-os frente a frente. Mas, como diz o ditado em iídiche, "o homem pensa e D'us ri". Os cabalistas acabaram fazendo uma descoberta impressionante e que talvez valesse a pena chegar até os nossos cientistas.

Uma vez feito o "mapa", chega-se a uma profunda compreensão de caráter frustrante. O texto não está escrito apenas com as letras.

Os cabalistas chamaram isso de "fogo branco" e "fogo negro". O fogo negro teria sido o fogo que escreveu o texto feito de letras em tinta no pergaminho. No entanto, o fogo branco escreveu todo o entorno de cada letra em branco. Sem o branco que circunda as letras em negro, elas não seriam perceptíveis, nem sequer se prestariam a uma leitura. Em outras palavras, o mapa não é apenas constituído do que está escrito, mas, também e principalmente, do que não está escrito.

O momento é, sem dúvida alguma, para grande celebração e regozijo. Muito se fará com o "mapa" que se desenha em nossa geração. No entanto, vamos aguardar os avanços que estão por vir porque serão tão reveladores de segredos quanto da oportunidade de reencontro com uma humildade que às vezes nos escapa. Por que cada palavra terá sido composta da forma que foi? Porque todas as outras infinitas possibilidades foram preteridas por esta que se fez manifesta, criada. Esse princípio ordenador do que é, diante de tudo mais que poderia ter sido, não é matéria superficial. É a própria "razão" de as palavras serem lidas da forma que se leem e das frases serem manifestas da maneira que se manifestam.

Podemos ler um texto sem conhecer seu autor. Mas pense no seu autor favorito, no seu mestre da escrita. Perceba que podemos todos usufruir da obra e por ela sermos impactados. Mas quando se trata de analisar tal obra, pergunte-se a que nível de profundidade se pode chegar sem conhecer a história do autor, o seu mundo, e a razão de ter escrito o que escreveu entre tudo que poderia ter escrito.

O conhecimento verdadeiro é aquele que produz entendimento do que compreendemos e também daquilo que não compreendemos. Vamos rezar para que esse novo mapa "de terras nunca d'antes navegadas" nos traga os benefícios do saber e a humildade de um saber que melhor avalie e aprofunde o conhecimento de sua ignorância.

Genoma e a Bíblia

As revelações do genoma humano resgatam uma sensação infantil. Quem de nós não ficou impressionado ao ver seu primeiro raio X revelar um esqueleto frágil repleto de dobradiças? Salas de médicos que continham desenhos da anatomia humana – veias, músculo e órgãos – irão gradativamente fechar o foco e substituí-las por essas estruturas helicoidais com plásticas futurísticas, como as representações mais fiéis de quem somos. Por um lado estamos nos vendo menos como o produto de válvulas e transistores e mais como estruturas de chips e bites, além de nos sentirmos mais resgatados como entidades sofisticadas. Por outro, estamos chocados em saber que ratos e baratas que semestralmente aniquilamos em dedetizações são parentes estruturais bem mais próximos do que imaginávamos. Olhando pelas lentes que nos explicam como trançados pós-modernos, ficamos todos parecidos. E isso é um choque não só existencial, mas também ideológico.

A estrutura de nossa sociedade é antropocêntrica e o "outro Livro da Vida" (a Bíblia) parece deixar isto bastante claro: "... e de todo o quadrúpede e ave dos céus e de todo o animal do campo o homem não achou companheira frente a ele"; "... e dominai sobre o peixe do mar e sobre a ave dos céus e a todo o animal que se arrasta pela terra!". O Novo Testamento científico parece contradizer essa noção e parece levar ainda mais adiante a revolução darwiniana. Se nos descobrimos em comportamento e em história parte inseparável do mundo animal, agora

nosso projeto estrutural é mostrado da mesma forma. Mas até que ponto isso tudo é surpreendente?

Acaso o prédio da NASA examinado com microscópio eletrônico não mostrará que é composto de silício e carbono, tal como uma oca aborígine é construída de argila e folhas? Não estaremos descobrindo algo semelhante ao fato de que o mundo vegetal e mineral, em sua diversidade espantosa, não é apenas a combinação de uma centena de diferentes elementos da tabela periódica que entre si tem diferenças elétricas e de massa apenas de ordem quantitativa? De que a água mole e solvente é em seu esqueleto massa-energia muito parecida ao ferro duro e insolvente?

Há, no entanto, para além da manipulação ideológica que quis nutrir-nos de legitimidade em nossa campanha de conquista sobre as outras espécies e sobre o planeta, um outro olhar que pouco ressaltamos. A Bíblia afirma o aspecto matriz de nossa espécie, deixando-nos uma plataforma antirracial, infelizmente pouco utilizada, ao apresentar Eva/Adão como pais de todos. De negros e brancos, de arianos e semitas, de gênios e retardados, de atletas campeões e portadores de deficiências. Mais, quis deixar claro que estruturalmente o homem foi formado do "pó da terra", esse mesmo pó que hoje conhecemos sob esta multiplicidade de 30.000. Esse mesmo pó que é estrutura básica do ser que aparece há 600 milhões de anos como a Eva/Adão do barro que nos constitui.

O grande desafio não é ao antropocentrismo que, como ideologia, a ecologia já questiona sob a plataforma de nossa sobrevivência. O grande desafio é à banalização de nossa humanidade. Um desafio que é mais para a concepção científica do que para a religiosa. Isso porque para a ciência o barro e o que inspirou-se no humano – o que soprou-se sobre o pó – é uma mesma coisa. O desafio será o de termos uma ciência que nos tratará cada vez mais como imagem e semelhança de "ratos", possibilitando toda uma percepção ética que só o tempo nos mostrará ser mais refinada ou não que o antropocentrismo.

Toda revelação é mágica e frustrante ao mesmo tempo. Enquanto abre possibilidades, também ameaça o mistério. Sempre achei que o projeto genoma não apenas mapearia o corpo humano como inauguraria a discussão científica sobre a "alma". Sobre princípios que regem e governam o "barro"; que interagem com o "barro", mas que não são o barro. Princípios que não nos fazem em nada mais importantes cosmicamente do

que o rato ou a bactéria, mas que respondem pelo fato de a bactéria e o rato não conhecerem seu genoma face a face. Pelo fato de que não podem enxergar e compreender sequer as costas da Criação (e quando passar minha glória.., e verás minhas costas, mas o meu rosto não será visto).

O mapeamento do genoma humano é uma conquista biológica semelhante à conquista física de Newton. A "relatividade" que irá surgir nos próximos tempos, como sempre, nos fará sair das descobertas com mais mistério, e não menos. Obviamente que ficamos mais poderosos e que muitas "conquistas" serão empreendidas com esses avanços. Afinal, "conquistar" o jardim e tornar-se responsável por sua manutenção é uma proposta do Gênesis.

Acredito que quanto mais o "barro" humano se parecer ao "barro" de qualquer outra espécie, mais se fortalece a proposta bíblica. Quanto menos pudermos explicar, por conta das estruturas, as diferenças; quanto mais existirem princípios e interações que regem as diferenças, mais próximos estaremos da concepção bíblica. A ponto de, quem sabe, um dia descobrirmos que o que nos faz humano e não um rato não é o corpo, mas a capacidade não só de obedecer a desígnios de nossa natureza, mas, principalmente, de transgredi-los. Foi este livre-arbítrio que inaugurou Eva e Adão como matrizes do que somos e que nos pôs em diálogo com a Criação e o Criador. Diferença essa que nos faz ler os livros – seja os do genoma ou os da Bíblia.

Sobre segurança

A questão da segurança é uma preocupação crescente nas grandes cidades em nosso país. Isso levou as elites brasileiras a vasculhar o mundo em busca de soluções eficazes e criativas. A contribuição "judaica" tem ficado por conta das engenhocas produzidas pela indústria israelense e dos serviços oferecidos por egressos do Mossad. Estes últimos adaptaram sua expertise à verdadeira guerrilha urbana que travamos nas ruas e no cotidiano de nossas vidas.

Esquecemos, no entanto, que existem dois modelos judaicos que abordam a questão da segurança e que falam legitimamente pela tradição. Refiro-me às duas estruturas de coberturas existentes na tradição judaica – a *suká* e a *chupá*. Uma fala metafórica e metafisicamente da relação do ser

humano com D'us (*ben-adam la-makom*); a segunda da relação entre seres humanos (*ben-adam lechaveró*).

A *suká* é uma estrutura que deve ter paredes definidas mas cuja cobertura deve ser frágil e permitir que através dela se vejam as estrelas do céu e os raios do sol. A *chupá*, por sua vez, não pode ter paredes definidas mas sua cobertura é compacta.

A *suká* representa a relação com o Criador e a percepção de que a sobrevivência não advém de estruturas rígidas, mas de uma flexibilidade que nada tem de frágil. Como se numa história às avessas dos "Três porquinhos", a casa que cai com o sopro do lobo é justamente a que é rígida. A *suká* permite a passagem do sopro; tomba para um lado e para outro e se apruma novamente. A mensagem metafísica de sua cobertura só agora começa a ser compreendida com os novos avanços científicos. Sobre nós se estende uma enorme *suká* de ar, uma atmosfera que é cobertura e é permeável ao mesmo tempo. O Criador faz com que sobre nossas cabeças coletivamente haja um filtro e que suas qualidades de conter e permear sejam apropriadas – caso permeie demais, essa *suká* (sem ozônio, por exemplo) não é *kasher*; caso retenha demais, essa *suká* (efeito estufa, por exemplo) não é *kasher*.

A mensagem é clara: a segurança advém do equilíbrio que aparenta ser frágil mas que é, na verdade, fértil e viril. O *bunker*, por mais profundo que seja, não protege. Sua cobertura rígida não é simbólica de proteção, mas de desequilíbrio e precariedade. A segurança advém da maneira pela qual definimos nossas paredes. Se nossas paredes não incluem todos os que devem incluir, então a *suká* da qual falamos não possui o tamanho mínimo para ser *kasher*. Definir as paredes e o que estas incluem tem relação direta com a capacidade da cobertura representar um equilíbrio apropriado.

A *chupá*, por sua vez, depende de um teto rígido. Ela simboliza uma intimidade que, na esfera do indivíduo, necessita de uma certa densidade para poder definir e caracterizar. Não há relação humana que suporte a não presença ou a indiferença do amante, do amigo ou do concidadão. É preciso um teto para representar os compromissos produzidos pelo encontro de um "eu" com um "tu". No entanto, a segurança do amor ou da amizade definida por essa cobertura só é possível sem paredes. Na liberdade e na possibilidade de crescimento do outro, no livre acesso para além dessa cobertura, é que há segurança em termos humanos. Mesmo a paz entre dois

indivíduos não se faz de um teto, de um acordo. É fundamental que as paredes sejam abertas. Quanto mais paredes, mais inveja e mais desconfiança. Na verdade, só existe um teto rígido e compacto sobre a cabeça quando é possível a inexistência de paredes. O teto se faz sólido por aquilo que ele não exclui.

A lição é clara: a segurança é uma relação. O que nos preserva na natureza é uma relação entre as graças que permitem a vida e a diversidade daqueles que incluímos como parceiros para delas compartilhar. O ecossistema e sua diversidade mínima representam o perímetro para que o teto da *suká* possa nos suprir a segurança necessária. O que nos preserva em sociedade, por outro lado, é uma relação de *chupá* entre os nossos compromissos e as nossas liberdades. O vazio das paredes laterais é o requisito mínimo para que a cobertura tenha uma solidez que represente segurança.

Nosso mundo social é um mundo que depende das quedas dos muros e de menos grades para o estabelecimento de uma grande *chupá* sobre os seres humanos. Já na dimensão da sobrevivência se exige a criação de novas fronteiras que demarquem com paredes a inclusão de todos os seres e elementos necessários para que um teto proveja proteção e exposição ao mesmo tempo. A *chupá* é uma lente ou uma antena – intensifica a experiência humana e a transmite ao Criador. A *suká* é um filtro – faz com que a força da vida nos chegue em proporção adequada.

Qualquer outra proposta pode trazer tudo – menos segurança.

Windows 1742 – Bill Gates e Ba'al Shem Tov

Ein chadash tachat ha-shamesh... não há nada de extraordinariamente novo sob o sol, diz Eclesiastes, Aquele-que-sabe. O que há sempre de novo são os aplicativos, a maneira pela qual aquilo que se sabe pode ser colocado a serviço do humano e da humanidade. Quem reconhece sapiência nesta afirmação guarda com carinho seu *chumesh* (bíblia) e sua *mishna* (ensinamentos dos ancestrais). Lá estão contidos ensinamentos que se reproduzirão com diferentes aplicativos em diferentes eras.

A tradição judaica sempre primou pelo desejo de dar trato à mídia, o meio do qual fazia uso para transmitir sua cultura e herança. A Torá foi

transmitida na mais sofisticada mídia da época – a escrita. As Escrituras se utilizavam de letras impressas em pedra e papiro. O *hardware*, por mais rudimentar, foi explorado ao máximo através do conceito de um texto que diz o que diz e que também diz o que não diz. Inaugurava-se não apenas o texto, mas o comentário. Mais adiante, na feitura do Talmud, a mídia para passagem da tradição ganharia uma fantástica inovação. Ainda dispondo de *hardwares* muito semelhantes, o Talmud foi concebido como a primeira página interativa da história humana. Numa *daf* (página) encontram-se janelas para comentaristas de várias gerações e séculos distintos. Além das opiniões registradas nos tratados em si, os diversos comentários ao redor da página são diálogos entre indivíduos que viveram em épocas distintas, que jamais se encontrariam no mundo físico, mas no mundo virtual que o Talmud estabelecera. Além disso, o rodapé e as margens (*tools*) de cada folha trazem um cruzamento de informações que torna possível identificar interfaces de um assunto tratado no Talmud com outras fontes do próprio texto talmúdico ou do texto bíblico.

O Talmud representa um trabalho de design gráfico extremamente arrojado que permite a abertura simultânea de várias "telas" (janelas) que se sobrepõem. A mídia aqui permite não apenas o comentário, mas o comentário do comentário. Assim sendo, possibilita acompanhar o próprio processo mental de decifrar e comentar. A euforia de um estudante de *yeshivah* que se conecta com o Talmud é semelhante à de quem navega hoje pelas redes da internet. Este pode acessar mentes do passado, de várias diferentes épocas, sem sair de sua página. Uma mente pode levar a outra, um assunto a outro... A teia fantástica que se tece deve-se não apenas ao conteúdo do texto, mas à formatação nova que deu uma nova dimensão ao próprio texto.

Se isso não é o bastante, o texto das orações da tradição hebraica foram imaginados de forma ainda mais espetacular. O grande mestre Ba'al Shem Tov fez uma descoberta fantástica no que diz respeito à mídia. Duzentos anos antes de Bill Gates, o Besht (Ba'al Shem Tov) vislumbrou a mídia das "janelas"/ "windows".

Mesmo não possuindo a mídia (o *hardware*) que pudesse contemplar visualmente sua ideia, o Besht concebeu uma relação que se deva ter com o texto das orações muito semelhante ao conceito básico do conhecido programa de computação Windows.

Em um de seus ensinamentos sobre a liturgia, o Besht toma o versículo bíblico no qual D'us instrui Noé para a construção da arca. *Tsoar ta'assé la-tevah* – E farás uma janela em tua arca, é a instrução divina. *Tsoar* é na verdade uma palavra que aparece uma única vez em toda a Torá. Seu significado é de uma abertura ou de uma janela, como é comumente traduzida. A novidade do Besht, no entanto, fica por conta da palavra *tevah* – arca. Em hebraico arcaico esta mesma palavra significa "vocábulo".

O Besht faz então a seguinte leitura: *Tsoar ta'assé la-tevah* – E abrirás janelas às tuas palavras. Sua explicação é de que D'us secretamente instruía para que aprendêssemos a olhar o texto litúrgico como se por trás de cada palavra, de cada ideia expressa no texto, pudéssemos abrir novas janelas. Essas janelas de que hoje dispomos visualmente através de telas que se superpõem e que é a grande ideia gráfica do programa Windows, foram imaginadas há duzentos anos pelo Besht. Ele com certeza gostaria de ver um *sidur* (livro de orações) onde cada palavra pudesse ser um *site* (ponto de teia que irradia para todos os outros pontos), fazendo da *mat'bea tefilah*, do texto litúrgico, um ponto de partida para todos os cantos do universo – uma conversa com o Criador.

Não sei se é o caso dos descendentes do Ba'al Shem Tov entrarem na Justiça pedindo participações na Microsoft. Mas com certeza, nós, herdeiros dessa tradição, devemos sentir grande orgulho não só por nossas ousadias na dimensão do conteúdo, mas também na dimensão da forma.

JUDAÍSMO PÓS-MODERNO E DIÁSPORA

Bernardo Sorj

O judaísmo moderno em perspectiva histórica

Do judaísmo rabínico ao judaísmo moderno[1]

O judaísmo moderno corresponde aos diversos esforços de traduzir a tradição judaica rabínica em conceitos e valores da modernidade. Esta tradução não foi somente intelectual, mas fundamentalmente prática. Significou o abandono da auto-organização comunal e da autonomia cultural e judiciária dos judeus, que o rolo compressor do Estado moderno não podia suportar. Na visão dos defensores da causa judaica na Revolução Francesa, a emancipação política dos judeus passava antes pela emancipação destes do judaísmo. Os "vícios" judaicos – que incluíam hábitos alimentares repulsivos e misantropia – eram generosamente explicados como efeito do isolamento a que foram condenados. A integração na sociedade permitiria uma rápida "regeneração" do povo judeu.[2]

Embora a emancipação tenha gerado conflitos no seio da comunidade judaica entre defensores da tradição e da mudança, a rapidez e a disposição com que a maioria dos judeus se dispôs a aceitar a modernidade se explicam pelos séculos de opressão e humilhação que precederam o Iluminismo.[3] Não é casual que muitos judeus tenham associado a Revolução Francesa à chegada do Messias.

Traduzir o judaísmo rabínico para a prática da vida moderna implicou a separação entre o domínio público e privado (para o qual era relegada a vida judaica) e na lealdade ao Estado nacional e suas instituições. Essa identificação era especialmente penosa para os judeus, pois, embora a modernidade europeia tenha sido fortemente secularizante, mantinha elos

[1] Este artigo é uma versão modificada, atualizada e corrigida, de conferência apresentada em Bruxelas no colóquio "Le Judaïsme au pluriel dans la cité", 12-14 nov 1999, e de trabalho publicado em B. Sorj e M. Grin, *Judaísmo e modernidade*.
[2] Cf. D. Feuerwerker, *L'Émancipation des Juifs en France.*
[3] Para um síntese a história sociopolítica do povo judeu nos tempos modernos, cf. S. Ettinger, *Toldot Am Israel Vaet Hachadasha*.

de continuidade com o mundo cristão: o dia de descanso continuou sendo o domingo, assim como as datas da maioria dos feriados e o próprio calendário (não é casual que o esforço de descristianização da Revolução Francesa tenha culminado na criação de um calendário próprio, assim como a festa popular mais lembrada pelos judeus seja o ano-novo, que sinaliza a vontade de autopreservação pela afirmação de um tempo próprio).

Existencialmente, os tempos modernos significaram um conflito constante entre valores tradicionais e novos, entre particularismo e universalismo, entre lealdade à coletividade étnica e lealdade ao Estado nacional – ou à humanidade. Intelectualmente, o esforço de traduzir a tradição judaica nos termos discursivos da modernidade deu-se em duas grandes direções, ambas redutoras e simplificadoras da riqueza do judaísmo. A primeira consistiu em transformar o judaísmo numa religião,[4] eliminando os conteúdos nacionais e místicos da tradição rabínica para integrá-la de forma não conflitiva ao discurso liberal e à cidadania nacional. A outra tendência foi transformar os judeus numa nação e o judaísmo num nacionalismo. Para os sionistas, a "normalização" do povo judeu se daria através da criação de um Estado nacional que reuniria os judeus dispersos num território próprio, e para os idichistas (geralmente associados ao Bund) pelo reconhecimento de direitos de autonomia cultural – baseada na língua iídiche para as minorias nacionais nos respectivos países onde morassem.[5]

O judaísmo moderno – incluindo, como veremos, os religiosos ortodoxos – afastou-se da tradição rabínica, que organizou a vida judaica durante dois mil anos. Esta síntese percebia o judaísmo como um *bricolage* composto de diversas partes que se agregavam não em função de uma coerência lógica ou de um plano preconcebido, mas como um conjunto de soluções geradas em circunstâncias determinadas e acumuladas na memória do povo e reelaboradas constantemente pelos rabinos.[6]

[4] Passando a ser judeus – alemães, franceses, etc. – de "fé mosaica".
[5] Os debates sobre autonomia cultural foram praticamente esquecidos, embora hoje tenham sido retomados e reconhecidos pelos países da União Europeia.
[6] Consultar o interessantíssimo livro de M. Harris Jay, *How Do We Know This – Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, onde mostra as complexas negociações e os malabarismos – em cada geração de rabinos, até os tempos modernos – usados para dar sustentação nos textos bíblicos a práticas originadas na vida social.

Esse conjunto não coerente de criatividade armazenada, reinterpretada pelas sucessivas gerações – que realçam certos elementos em detrimento de outros, dando novos sentidos a conteúdos desgastados ou abandonados –, foi transformado pelo judaísmo moderno em "teorias", filosofias ou ideologias do que seria a "essência" do judaísmo; e pela ortodoxia religiosa num sistema rígido de normas formais, numa muralha que isola em lugar de filtrar as influências do meio ambiente, destruindo sua capacidade de adaptação e criatividade.

Toda cultura é produto de um duplo *bricolage*, no sentido em que, por um lado, acumula e sedimenta as múltiplas expressões "internas" de um povo, e, por outro, integra, absorve e redimensiona as experiências de outras culturas. Não seria exagero afirmar que o judaísmo consiste, em boa medida, como qualquer outra cultura, na reelaboração e adaptação criativa de invenções culturais realizadas por outros povos.[7]

A tradição rabínica manteve o caráter *bricoleur* da cultura judaica ao aceitar em seu bojo a convivência de interpretações diversas e sustentar-se num tripé instável de esperança messiânica, obediência aos mandamentos definidos pelos textos sagrados tal como reinterpretados pelos rabinos e a auto-organização comunal, ou seja, ela nunca pretendeu nem desejou ser reduzida a um conjunto de dogmas ou a uma doutrina racional. O judaísmo rabínico era autorreferente, não procurando uma coerência lógica e discursiva – a coerência de suas interpretações e práticas era dada pela procura de manter e reproduzir o judaísmo.

Em contrapartida, o judaísmo moderno – tanto o secular como o religioso – quis ser sistemático e coerente, centrado no outro e não em si mesmo, isto é, autojustificatório. Foi impulsionado por uma forte tendência a querer legitimar sua existência pela "contribuição do judaísmo à cultura universal"– como se o direito de existir dependesse da produção de prêmios Nobel forçando a convergência e mesmo a identidade entre os valores judaicos e os valores modernos definidos pelo Estado nacional. A vontade racionalista do judaísmo moderno procurou encobrir o dilaceramento existencial e prático da vida judaica, que desejava e deseja ser ao mesmo tempo universal e particular, igual e diferente, manter múltiplas lealdades,

[7] O caráter de assimilação/reelaboração do judaísmo é apresentado de forma brilhante por Martin Buber, em *Moïse*. A interação entre povo judeu e seu contexto, cf. S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*.

transitar por vários mundos, estar no centro e nas bordas de cada sociedade, inclusive, como veremos, na sociedade israelense.

Judaísmo moderno

O judaísmo moderno corresponde ao período histórico que se estende do Iluminismo e a Revolução Francesa até o Holocausto e a criação do Estado de Israel. Um período que durou aproximadamente dois séculos e que se nutriu do universalismo secular do Iluminismo e da cidadania nacional da Revolução Francesa, os grandes valores que os judeus deveriam absorver para se beneficiarem do fim da Idade Média.

Como fenômeno sociocultural, o judaísmo moderno foi, fundamentalmente, uma criação dos judeus ashkenazim, em particular da Europa oriental e central. Para grande parte do judaísmo sefaradita a modernidade chegou com a imigração maciça para Israel e com o fim do colonialismo, na década de 50.

Quais as características centrais do judaísmo moderno?

O judaísmo moderno pode ser caracterizado em forma sintética pelos seguintes elementos:

- *A busca de absorção, integração e legitimação do judaísmo nos valores modernos*, mostrando que o judaísmo é capaz de conviver e se expressar em termos "universais". Nesse sentido o judaísmo moderno assumiu constantemente um caráter autojustificatório, no qual procurava abandonar todo conteúdo que pudesse implicar a não aceitação pelo "outro" Todos os judaísmos modernos foram estratégias de autonegação.[8] Inclusive o sionismo, um movimento aparentemente particularista, tinha como objetivo principal em seu programa a "normalização" do povo judeu, isto é, ter uma base territorial e um Estado para poder ser igual aos outros povos.
- *O estilo doutrinário, discursivo, lógico, sistemático* do judaísmo moderno, cioso de uma coerência fundada na capacidade de sintetizar judaísmo e modernidade, ainda que isso tenha implicado em renegar grande parte da tradição. O objetivo central dessa lógica

[8] Paradoxalmente quanto mais os antissemitas afirmavam a diferença, mais os judeus procuravam negá-la, gerando assim uma dialética perversa na qual o judeu se afirmava autonegando-se e o antissemita negava o judaísmo afirmando sua especificidade.

discursiva era colocar o judaísmo dentro das correntes ideológicas da modernidade.

- *O judaísmo moderno foi um judaísmo político*, enquadrado nos grandes movimentos políticos de sua época – liberalismo, socialismo e nacionalismo –, que tinham como objetivo central a formulação de projetos de reforma social.
- *O ponto central da reflexão do judaísmo moderno é uma problemática essencialista*: identificar em que reside a essência do judaísmo, o que é ser judeu. Esta questão tem como pano de fundo o dilema entre o quanto se pode abandonar do judaísmo tradicional sem que se deixe de ser judeu e, inversamente, qual o mínimo a ser mantido para se continuar sendo judeu. Este mínimo, por sua vez, deveria ser traduzido e legitimado em termos modernos. Assim, por exemplo, no judaísmo reformista o ideal messiânico é extirpado dos seus conteúdos histórico-político-nacionais (de redenção do povo judeu na terra de Israel) para adquirir um caráter de princípio ético de valor universal – utopia de justiça para toda a humanidade – ou, no sionismo, para o qual o judaísmo foi reduzido a um nacionalismo.
- *O judaísmo moderno, ao nível individual, foi vivido como uma crise de identidade* entre tradição e modernidade, entre lealdade aos laços primários e ao conjunto da sociedade, entre o privado e o público, entre sentimento e razão, entre querer ser igual e querer ser diferente, entre estar dentro e manter um olhar de quem está fora, entre querer ser jogado para fora e querer estar dentro.

Correntes do judaísmo moderno

Embora as diversas correntes do judaísmo moderno compartilhem as características enumeradas acima, a quantidade e qualidade de tendências internas não podem ser esquecidas, apresentando uma riqueza cujo detalhamento foge a este ensaio. Ainda assim é possível indicar alguns fatores que determinaram sua diversidade e vitalidade.

Ao mesmo tempo que expressava a variedade de experiências nacionais e sociais da passagem do mundo tradicional para o mundo moderno, o judaísmo moderno era "global" e se alimentava de um diálogo interno interfronteiras. Assim, se por um lado o judaísmo russo, alemão, francês, austríaco, polonês, procurava absorver e integrar as diferentes correntes de ideias geradas em cada comunidade pela tumultuada

convivência com a modernidade, por outro a heterogeneidade social do povo judeu alimentava afinidades e confrontos internos e externos, que eram reelaborados em escala continental.

No âmbito político-cultural, o judaísmo moderno pode ser subdividido em duas grandes correntes: a religiosa e a nacionalista, ambas pretendendo integrar o judaísmo à vida social e política moderna. Porém, enquanto os movimentos de renovação religiosa continuaram a tomar como referência a tradição e a autoridade rabínica – embora buscando relaxar as exigências e disciplina–, o judaísmo nacionalista imaginou uma nova cultura judaica, secular, apoiada em elites dirigentes não religiosas. Enquanto os movimentos de renovação religiosa tinham, em geral, uma coloração liberal, o movimento nacionalista era, majoritariamente, socialista.

Do Holocausto ao Estado de Israel

Para os judeus, no início do século XX, a fragilidade dos valores humanistas e a incerteza da vida moderna refletida na confrontação com o antissemitismo, real ou potencial, geraram inicialmente uma vontade ainda maior de imitação, de ser "igual" para ser aceito.[9] A dinâmica efetiva da sociedade moderna, em sua versão capitalista ou comunista, mostrou que a ideologia da igualdade, liberdade e fraternidade podia ser rapidamente negada por forças políticas capazes de mobilizar sentimentos xenófobos e o terrorismo de Estado, com amplo apoio social.

O Holocausto acabou com as esperanças e desejos de integração total, que se mostraram não só ilusórios como trágicos. O Estado moderno, nos quais os judeus se apoiaram e se escudaram para alcançar a igualdade, transformou-se em seu carrasco. O judaísmo pós-Holocausto, ainda que mantenha como parâmetro os valores iluministas da modernidade, não pode deixar de estar consciente de que tais valores podem ser suspensos a qualquer momento e que a vontade igualitária não elimina a possibilidade da discriminação e estigmatização.

Não existindo a perspectiva de um retorno à vida comunal, o judeu pós-Holocausto vive como um ser dividido entre a identificação com o

[9] Não no sentido de absorver elementos do meio circundante – o que sempre aconteceu –, mas no sentido de um esforço para ser assimilado, digerido e aceito pelos outros como igual. Cf. Z. Bauman, "Exit visas and entry tickets: paradoxes of Jewish assimilation".

conjunto da sociedade e a consciência de poder ser cassado a qualquer momento em seus “privilégios”, entre a vontade de integração e participação social e a consciência de que sua sobrevivência depende de sua capacidade de autodefesa.

O Holocausto destruiu parte da base social e diversos dos argumentos dos judaísmos modernos – assim como, para muitos, a possibilidade e os fundamentos de uma crença em D’us. Ele levou à criação e à identificação do povo judeu com o Estado de Israel, propiciando ao sionismo a completa hegemonia sobre o povo judeu.[10] É difícil transmitir a intensidade e variedade de significados que a criação do Estado de Israel representou para uma geração de judeus recém-saídos do Holocausto. A recuperação da autoconfiança e da dignidade, a valorização da coragem e do trabalho, o “retorno à natureza” e a capacidade de autodefesa significaram uma revolução na autopercepção dos judeus, sem a qual a sobrevivência ao trauma do Holocausto seria difícil de ser imaginada.

Se a importância do Estado de Israel é central na consciência judaica contemporânea, suas limitações no sentido de renovar a cultura judaica são cada vez mais aparentes.

O sionismo e os primeiros colonos fizeram um esforço descomunal para recriar uma cultura judaica em novas bases, seculares, desconhecendo praticamente os dois mil anos de exílio – ao apresentá-lo como um período puramente negativo de perseguições e humilhações –, e enfatizando a história bíblica até o período do Segundo Templo e as dimensões do ciclo natural e agropastoril das festividades religiosas. A estes aspectos acrescentou-se, após o Holocausto, a ênfase em Israel como último baluarte contra o antissemitismo e garantia da segurança física dos judeus, aspecto que, paradoxalmente, foi reforçado pelo conflito com o mundo árabe.

Os fatos que restringiram a transformação de Israel em centro hegemônico da cultura judaica são múltiplos. Porém, antes de analisá-los, indicaremos as marcas mais importantes deixadas pelo Estado de Israel na vida judaica contemporânea. Em primeiro lugar, como já mencionamos, a mudança na autoimagem do judeu. Em segundo lugar, a recriação da língua

[10] Cf. B. Sorj, “A dialética do Holocausto”. Sobre os dilemas de auto-organização política do judaísmo e suas relações com Israel, consultar o excelente trabalho de D. Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History.*

hebraica como nova língua franca do povo judeu – pois embora tenha havido, durante décadas, uma política sionista de substituir o iídiche pelo hebraico, o iídiche esvaziou-se no Novo Mundo, por causas naturais, tendo sido, na Europa oriental, destruído pelo Holocausto e pelo stalinismo. O hebraico, sem chegar a ter na diáspora um uso comparável ao do iídiche ou do ladino, transformou-se na base de um léxico comum para os judeus do mundo todo. Junto com a língua, Israel renovou a vida artística do povo judeu, em particular a música e a literatura. Os novos centros acadêmicos geraram uma nova produção sobre o judaísmo, renovando a pesquisa histórica sobre o período bíblico e do Segundo Templo.

Embora identificada com o destino de Israel, a maioria dos judeus permaneceu na diáspora, num contexto de ascensão social e participação na cultura global. O sionismo, ainda que convivendo com esse fato, não chegou a elaborá-lo e aceitá-lo plenamente. A imagem da diáspora continua a ser representada como negativa, não expressando a vivência efetiva, geralmente positiva, que os judeus têm dos países em que se estabeleceram.

A nova cultura judaica israelense mostrou-se limitada tanto em termos da incapacidade de aceitar e integrar a vivência dos judeus da diáspora, como em sua difusão entre os habitantes de Israel. A chegada constante de ondas de imigrantes, com sua cultura própria, enfraqueceu o esforço de secularização, normatização e normalização da ideologia sionista das primeiras gerações de pioneiros. Junto com a chegada de novos imigrantes, a sociedade israelense foi adquirindo um caráter mais urbano e capitalista, corroendo assim o sentido agropastoril e trabalhista que a cultura colonizadora procurou dar às festividades e valores judaicos.

Paradoxalmente, o conflito com o mundo árabe e a necessidade de apoio do judaísmo da diáspora inviabilizaram a possibilidade do desenvolvimento de uma cultura israelense “separatista” e mesmo oposta ao judaísmo “galútico” (diaspórico). O reforço dos laços com o judaísmo da diáspora e a ênfase no Holocausto – revivido e reelaborado através da luta contra o mundo árabe – e o fracasso do judaísmo secular recolocam hoje perante a sociedade israelense temas como a essência da cultura judaica, o papel da religião, quem é judeu, o que é uma educação judaica e que relações devem ser estabelecidas entre religião e Estado numa sociedade democrática.

A sociedade pós-moderna e a difícil passagem para o pós-Holocausto[11]

A criação do Estado de Israel se deu num momento em que a lealdade aos Estados nacionais e a cidadania como fundamento da identidade começaram a entrar em crise sob o impacto da globalização dos meios de comunicação, a homogeneização dos padrões de consumo e o colapso das ideologias políticas prometeicas e totalizantes, levando à perda de confiança na ideia de progresso.

A globalização e a homogeneização cultural – orientadas para o consumo e a ascensão individual, o esvaziamento da vida pública e da confiança na política como meio para atingir fins coletivos, o questionamento de valores universais e da razão sintetizadora, a valorização da diferença, da indeterminação e da multiplicidade de significados – passaram a ser o novo substrato sociocultural no qual o judaísmo contemporâneo germina: um contexto em que os grandes agrupamentos ideológicos e políticos de ação coletiva deixaram de ser o principal estruturador das identidades individuais.

O mundo pós-moderno, cada vez mais global e unificado pela *mass media* e o consumo, apresenta um caráter simultaneamente fragmentado e caótico, no qual todos se sentem desenraizados, participando esporadicamente de subculturas "tribais" em constante mutação, seja de grupos místicos ou de afinidades esportivas. Paradoxalmente, isso implica o redescobrimento de sentimentos nacionalistas, regionalistas ou movimentos religiosos fundamentalistas, capazes de dar segurança, sentido e dignidade a indivíduos ou grupos que não conseguem conviver com a incerteza, a perda de sentido coletivo e a decomposição dos laços primários característicos do mundo contemporâneo.

Do ponto de vista histórico, o judeu, nos últimos dois mil anos, conviveu com certos traços da pós-modernidade: desenraizado, tinha o mundo como referência espacial e a incerteza como parâmetro. Nesse sentido, judaísmo e pós-modernidade apresentam elementos convergentes. Porém, se a pós-modernidade por um lado favorece o retorno dos judeus à riqueza da tradição judaica, no sentido de desvinculá-los de ideologias totalizantes e excludentes, por outro sua tendência individualista e

[11] Sobre a pós-modernidade, cf. Z. Bauman, *Intimations with Postmodernity*, e D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*.

consumista e sua perda de visão histórica implodem qualquer esforço de unificação da experiência judaica.

No mundo pós-moderno, o judaísmo não só deixou de ser uma presença constante na vida cotidiana da maioria dos judeus, como o era no período rabínico, mas também perdeu a vontade racionalizadora, doutrinária e discursiva do judaísmo moderno. O judeu pós-moderno funda sua identidade numa dupla dialética: de um lado sua identidade é devida a seus progenitores e ao sentimento de comunidade de destino que o Holocausto e o Estado de Israel geram quase que independentemente da vontade individual; de outro, em sua vivência cotidiana e sua autopercepção, ele compartilha as características básicas do individualismo, de alguém livre para realizar suas escolhas de acordo com sua consciência pessoal.

Na prática, o judeu pós-moderno lembra de seu judaísmo em contextos particulares – nascimentos e mortes, casamentos e Bar/Bat-Mitzvot – e em momentos especiais da trajetória pessoal – doenças, crises existenciais etc. O judaísmo passou a ser, desse ponto de vista, um supermercado cultural-existencial, no qual se entra e do qual se sai segundo necessidades circunstanciais, escolhendo, da vasta prateleira de produtos, aqueles mais adequados ao momento. Assim, o judaísmo apresenta um caráter modular, construindo-se como um *mix* de acordo com o gosto individual, geralmente com componentes *soft*, isto é, lembrando a tradição, mas de forma não muito exigente. Ser judeu passou a significar direito de passe livre ao consumo de uma tradição específica, o judaísmo.

O judaísmo aparece assim como mais um dos possíveis caminhos para diferenciar-se num mundo cada vez mais homogêneo, do qual as pessoas se utilizam de acordo com estados de ânimo circunstanciais. Paradoxalmente foi uma corrente ortodoxa, a Lubavitch, que melhor aceitou e captou as características desse judaísmo *part-time*, oferecendo um judaísmo ortodoxo, mas no qual o consumidor é o rei.

Se na pós-modernidade o judaísmo por um lado se constitui num espaço passageiro, a partir de experiências circunstanciais e levando a uma certa perda de densidade, por outro ele expande o mercado de consumo de bens judaicos, pois, na medida em que o lar e o cotidiano deixam de ser fonte geradora de cultura judaica, a demanda de produtos "elaborados" tende a aumentar. Igualmente, na medida em os judeus deixam de viver seu judaísmo em grupos estanques (religiosos e seculares, sionistas e não

sionistas) todos eles se transformam em “clientes” potenciais *ad hoc* da diversidade de produtos disponíveis.

No seio do judaísmo continuam surgindo movimentos que procuram adequá-lo às ideologias em voga – feminismo, ecologia –, embora já não represente tanto um esforço de tradução do judaísmo nos termos das ideologias universais, e sim de diálogo com a tradição. No mundo pós-moderno, os antigos judaísmos modernos tendem a se recompor, particularmente aqueles que mais enfatizaram a identificação dos valores judeus com os valores universais. Afinal, o que mais oferece a cultura moderna é a homogeneidade, de forma que a atração do judaísmo passa a ser o seu potencial como diferenciador e gerador de uma identidade própria. Assim, por exemplo, o movimento reformista que avançou na direção de identificar o judaísmo a uma ética universal retornou a formas tradicionais de expressão ritual, com uso maior do hebraico e o sentido de comunidade de destino diferenciada.

O judaísmo secular fundava o sentimento de comunidade sobretudo na história coletiva. A invenção do judaísmo moderno foi um esforço dos historiadores do século XIX e início do século XX, que criaram uma identidade nacional secular pela identificação com um passado que delimitava uma comunidade de destino. Assim, a história judaica passou a ser tanto uma disciplina acadêmica como o fundamento das diversas ideologias judaicas modernas. Era de história que o sionismo se nutria, procurando, a partir dela, reconstruir o destino do povo judeu. Mas a história enquanto ideologia que constrói um sentimento de comunidade perdeu sua eficácia. O individualismo da sociedade pós-moderna – valorizador do presente e do investimento em estratégias pessoais de sobrevivência num mercado de trabalho em constante mutação e sem garantias de futuro – tende a desvalorizar passados que não o próprio e as “comunidades coletivas de destino”.

Nesse contexto o fundamentalismo religioso passa a ter um apelo importante, ainda que para um público limitado, por ser capaz de oferecer um “pacote significativo” completo para as angústias da vida pós-moderna. Em lugar de incertezas, ele oferece certezas; em lugar do individualismo, o sentimento de comunidade; em lugar da vida como escolha, a vida como obediência; em lugar da liberdade, a submissão às hierarquias; em lugar de satisfações mundanas, o sentimento de transcendência; em lugar de dúvidas,

os textos sagrados. Essa opção seria tão aceitável e bem-vinda como qualquer outra se não fosse pela associação entre a maioria dos grupos religiosos ortodoxos e o nacionalismo israelense extremista. Neste último, o projeto secular sionista foi transformado em parte do desígnio divino de aproximação dos tempos messiânicos, e os valores humanistas e democráticos deram lugar a um sonho de Estado teocrático e xenófobo, onde o rabinato ortodoxo procura recuperar a hegemonia perdida – já não nas condições de vida em diáspora mas nas de um Estado nacional moderno, onde existe um potencial totalitário, de exclusão e opressão, indo ao encontro, e ao confronto mortal, das tendências similares no mundo islâmico.

Dada sua crescente fragmentação, a crise do judaísmo pós-moderno deverá aprofundar-se. Enquanto o judaísmo moderno, ainda que dividido, mantinha uma certa capacidade prescritiva no interior de cada corrente, no judaísmo pós-moderno, o caráter difuso, *ad hoc*, da vida judaica limita os processos de cristalização de novas normas, orientações e tradições. Em particular, o judaísmo continua incapaz de equacionar uma questão central do judaísmo moderno e pós-moderno, a absorção do casamento misto como dimensão normal da vida judaica e do judaísmo.

O novo contexto do mundo pós-moderno gerou as condições para o resgate da variedade de conteúdos da cultura judaica, mas numa situação em que se esvaneceram as ideologias coletivas da modernidade e o contexto institucional e comunitário do mundo pré-moderno. Assim, no mundo pós-moderno o judaísmo não pode reproduzir nem o mundo isolado do judaísmo rabínico, nem o discurso ideológico doutrinário do judaísmo moderno, transformando-se numa experiência fragmentada, vivida de forma individual, com mais ou menos intensidade segundo situações e momentos existenciais particulares.

O principal desafio institucional do judaísmo pós-moderno, caso não venha a sofrer um novo trauma histórico, será tornar-se capaz de valorizar a positividade do exílio como fonte de riqueza e especificidade; manter a memória do Holocausto sem que ela se sustente na paranoia e na psicologia do sobrevivente; renovar e aprofundar a tradição rabínica sem sucumbir a seus aspectos retrógrados; justificar a vontade de ser diferente na afirmação de suas tradições próprias e não no fantasma do antissemitismo; enfim, conjugar destino e liberdade, renovação e tradição.

(Re)viver a diáspora, (re)inventar o judaísmo[1]

O judaísmo moderno acabou, mas não sabemos como enterrá-lo. O que aconteceu? Por que não sabemos o que fazer com o judaísmo moderno? Por que os únicos aparentes beneficiários da conjuntura atual parecem ser os grupos religiosos ortodoxos? Para onde vamos?

O fim do judaísmo moderno

O judaísmo moderno foi um esforço colossal de traduzir e adaptar a tradição religiosa medieval às ideologias dominantes na Europa nos séculos XIX e XX, isto é, aos valores do Iluminismo, centrados no respeito à liberdade de consciência e à autonomia moral de cada indivíduo. Nesse sentido, ele foi fundamentalmente um fenômeno associado ao judaísmo ashkenazi, já que boa parte do judaísmo sefaradita só se integrou à modernidade tardiamente.

Que judaísmo foi este que dominou a cena do século XX? Em primeiro lugar, um judaísmo dividido, organizado em grupos relativamente coesos identificados com ideologias que eram projetos de (re)organização política e econômica da sociedade. Nacionalismo, socialismo e liberalismo foram as grandes linhas divisórias que transformaram o judaísmo nos últimos dois séculos, dando lugar ao sionismo em suas diversas orientações; ao socialismo do Bund centrado na visão de uma cultura judaica secular fundada na língua iídiche; ao judaísmo conservador; ao judaísmo reformista; e, em geral, à participação ativa na vida política das nações.

Em segundo lugar o judaísmo moderno foi um judaísmo secular e universalista, inclusive quando assumia formas religiosas, como no caso do judaísmo conservador e reformista, ou mesmo quando se apresentava como um nacionalismo, como foi o caso do sionismo. O que significa isso? Que eram aceitos os valores básicos da modernidade, que o espaço público é independente das crenças religiosas, que o livre exercício da liberdade de consciência deve ser respeitado e que as crenças não podem ser usadas para desprezar a humanidade do outro. O sucesso do judaísmo secular foi formidável: nele incluem-se praticamente todos os líderes sionistas, de Ben

[1] Este artigo é uma versão modificada, ampliada e corrigida de texto publicado na revisa *Pardes*, número 0, 2000.

Gurion a Jabotinsky e os grandes vultos do judaísmo contemporâneo, de Freud a Einstein, de Kafka a Benjamin.

Em terceiro lugar, foi um judaísmo "normalizador", isto é enfatizou aquelas dimensões que a tradição judaica compartilhava com a humanidade tal como definida pela tradição europeia iluminista, abandonando ou reduzindo os fortes componentes xenófobos presentes na tradição religiosa e que a vivência histórica reforçou.

Em quarto lugar, o judaísmo moderno procurou negar/esquecer/diminuir a diáspora, que foi demonizada como responsável pelos séculos de perseguições e vista como uma instituição em conflito com o Estado nacional ou uma relíquia do passado a ser abandonada pelo cosmopolitismo e o internacionalismo.

O sionismo foi sem dúvida o movimento que mais fustigou a diáspora, propondo inclusive o seu fim. Mas as outras tendências não fizeram muito melhor. O Bund, ao centrar sua identidade na cultura iídiche, desconhecia os laços que uniam os judeus do mundo, excluindo aqueles que só falavam ladino, árabe ou outra língua local; já o judaísmo reformista, em particular na primeira fase, procurou diluir a ideia de diáspora e os laços de solidariedade com as outras comunidades judias fora das fronteiras nacionais para serem reconhecidos como "bons cidadãos". Foi o judaísmo conservador que manteve a relação mais equilibrada entre o passado e o presente, além de propor maior abertura para as diversas tendências no seio do judaísmo. A obra de Mordechai Kaplan nesse sentido foi exemplar ao fazer uma síntese entre judaísmo e pragmatismo e apoiar o sionismo, ao mesmo tempo que afirmava a relevância e permanência da diáspora e, como rabino, nunca deixasse de enfatizar a importância do judaísmo secular.

Sinais dos novos tempos

O judaísmo moderno chegou a seu fim nas últimas décadas. Os fatores que possibilitaram essa mudança foram tanto internos como externos. Só para enumerar os principais: a) a nível demográfico, a distribuição populacional do povo judeu, concentrado um século atrás na Europa oriental e em menor número na Europa central e ocidental, tem atualmente seus maiores contingentes estabelecidos em Israel e nos Estados Unidos; b) socialmente, um povo que no início do século XX era em grande parte formado por mascates, artesãos e operários vivendo na pobreza passou

a exercer ofícios de profissionais liberais e empresários; c) enfim, um povo diaspórico criou uma base nacional própria, o Estado de Israel.

Mas se o povo judeu mudou, a situação mundial não ficou atrás. A diáspora, categoria reprimida e esquecida, passou a ser usada e legitimada intelectual e politicamente pelos mais diversos povos e grupos. Quem entrar na internet descobrirá de fato um aumento quase diário de sites referentes às mais diversas "diásporas". Publicações mudam de nome para incluir "diáspora" em seus títulos. Só para mencionar importantes fatos políticos recentes: a diáspora de Kosovo (em particular a baseada na Alemanha), que teve um papel significativo no financiamento de compra de armas para o Exército de Liberação de Kosovo; e a diáspora curda, nas manifestações de protesto contra o governo turco.

Por que essa explosão de diásporas? A resposta básica, sobre a qual coincide a bibliografia sobre o tema, é que o surgimento de novas identidades diaspóricas está relacionado à transferência maciça de populações no mundo contemporâneo, aos novos sistemas de comunicação e transporte e ao descolamento e reconstrução de identidades – pela crise dos marcos políticos e ideológicos tradicionais associados ao Estado nacional, que deixa de ser um foco monopolístico de identificações identitárias coletivas.

Existe porém uma outra influência na utilização crescente do conceito de diáspora, que reivindica o sucesso da diáspora judaica e do Estado de Israel. Já nas primeiras décadas do século XX, o escritor e líder afro-americano Du Bois mencionava a capacidade mobilizadora do sionismo como fonte de inspiração do movimento negro, assim como o próprio Arafat não deixa de apontar a necessidade de se aprender com a história do movimento sionista.

Assim, apesar das pretensões de vários teóricos da ciência social, que romanticamente procuram ver nas diásporas uma expressão de resistência às estruturas dominantes, o que inspira boa parte das novas diásporas é seu sucesso como mecanismo de organização capaz de assegurar canais de informação e apoio mútuo, ou de obter maior influência no sistema do poder, através da solidariedade transnacional. Qualquer analista das novas gerações judias observara que, apesar da mensagem de perseguição e Holocausto sobre a qual as escolas judaicas ainda procuram constituir a

identidade judaica, são os laços e redes de solidariedade global que mais atraem hoje os jovens judeus ao judaísmo.[2]

Diáspora e pesquisa e ensino judaicos

O resgate do conceito de diáspora por parte das ciências sociais deveria, a princípio, ser considerado bem-vindo pelo campo dos estudos judaicos. Não é este o caso. Biale e Galchinsky[3] explicam esse distanciamento entre a área de estudos culturais (*cultural studies*), onde se dá em boa medida o debate sobre o conceito de diáspora, e a dos estudos judaicos, como expressão do distanciamento da experiência do movimento negro e o da comunidade judaica norte-americana. Enquanto para os últimos as instituições americanas de mobilidade social funcionaram perfeitamente – como indica Biale o judeu foi "embranquecendo" –, para os primeiros elas se mostraram particularmente frustrantes e excludentes.[4] Isso sem mencionar que as políticas de ação afirmativa (*affirmative action*) foram prejudiciais aos judeus, com exceção talvez das mulheres.[5] Outra limitação é a tendência dos estudos judaicos a reproduzir uma visão secularizada (renovada e fortalecida pelo Holocausto) da visão de povo judeu como povo escolhido portador de características excepcionais. Como indica Biale, existe uma dificuldade dos estudiosos do judaísmo em abrir mão da autoimagem dos judeus como minoria excepcional e vítimas por excelência.[6]

Tratar os judeus como um caso de uma área mais ampla de estudo comparativo das diásporas é um passo difícil a ser dado pelos centros de

---

[2] Que as diásporas constituem redes de alavancagem social e econômica aparece claramente em toda a literatura de estudos socioeconômicos. Um interessante estudo de caso é apresentado por T. Faist, "International migration and transnational social spaces".

[3] D. Biale, M. Galchinsky e S. Heschel, *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism.*

[4] Cf. Ch. Greenber, "Pluralism and its discontents", em D. Biale, M. Galchinsky e S. Heschel, *op. cit.*, onde mostra como para os judeus a America com suas instituições deu certo, e para os negros não. E também M. Galchinsky, "Scattered seeds: a dialogue of diásporas", no mesmo livro, p. 201.

[5] A única área onde o pós-modernismo e judaísmo convergiram fortemente foi o feminismo, pois, se as mulheres judias permaneceram oprimidas e excluídas dentro da prática cultural judaica, socialmente foram em parte beneficiadas pelas políticas de *affirmative action* a favor das mulheres.

[6] "Após a II Guerra Mundial os judeus... não eram mais uma minoria que definisse o discurso central da cultura majoritária". D. Biale, "The melting pot and beyond", *in* D. Biale et al., *op. cit.*, p. 27. Paradoxalmente, é através do Holocausto, um fenômeno europeu, que os judeus norte-americanos conseguem se manter como a minoria escolhida.

estudos e de ensino judaicos.[7] Mais doloroso ainda se uma das diásporas a ser incluída no novo espaço intelectual é a diáspora palestina, gerada na interação com a colonização sionista, e para a qual os judeus ocupam o lugar que eles próprios reservavam para os romanos. Apesar dessas dificuldades, o debate sobre diásporas representa uma oportunidade única para analisar as estruturas do povo judeu, especialmente em relação às diásporas periféricas, assim como para repensar as estruturas sociais, culturais e políticas do Estado de Israel.

Além do Estado de Israel

Israel representa um caso típico do esforço sistemático que os Estados nacionais desenvolveram para destruir a diversidade cultural de sua população. Sem dúvida foi um esforço que contou, pelo menos até 1948, com a colaboração ativa e consciente da sociedade. Ainda assim não deixou de ser um esforço concentrado e sistemático de homogeneização cultural, de engenharia social para eliminar a diversidade e riqueza cultural do judaísmo elaborado no longo percurso diaspórico. A imposição de uma língua única,[8] o esforço, em boa medida fracassado, de criar uma cultura judaica secular "naturalista" e o desapreço pela diáspora como fonte de valores e de vivência criativa foram elementos constitutivos do esforço normalizador, normatizador e disciplinador da ideologia e do sistema educacional que se implantou em Israel. Hoje esse esforço mostra sinais de esgotamento, e o grande desafio político passou a ser a convivência entre democracia e a diversidade étnica e cultural.

Os conflitos entre ashkenazim e sefaraditas, além da tendência a manter fortes laços entre os emigrantes e suas origens locais, permitem recolocar a questão (já não contaminada pelas ideologias que negavam o direito à existência nacional aos judeus) da unidade e diversidade da diáspora e também da essência do povo judeu. O caso de Israel ilumina uma nova categoria, a da condição multidiaspórica, onde mesmo o retorno ao

[7] Embora existam certos esforços isolados nesse sentido. Cf. L. J. Silverstein e R. L. Cohn (orgs.), *The Other in Jewish and History*, e S. Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*.

[8] A imposição do hebraico, mais que um retorno saudosista à língua bíblica, foi o principal mecanismo de aglutinação e reconstrução de uma nova cultura nacional. No início da colonização sionista existiam outros candidatos à língua nacional, particularmente o iídiche e o alemão.

homeland pode significar tanto uma "normalização" enquanto judeus como a criação de uma nova diáspora ligada ao país de origem.[9]

Assim, o Museu da Diáspora, localizado em Tel Aviv, cedo ou tarde deverá ser reorganizado e, em lugar de mostrar um percurso que leva todas as diásporas a desembocarem em Israel, deverá mostrar um caminho mais diversificado e aberto, pelo qual a diáspora (constituída até por muitos israelenses que decidem deixar o país) continua a ser uma constante na história judaica. Afinal, não é difícil demonstrar que um povo pequeno só pode sobreviver ao longo do tempo caso consiga dissociar seu destino de um espaço físico único.

A revalorização de identidades transnacionais, a globalização, o sucesso social da diáspora judaica no mundo, atualmente ao abrigo de perseguições coletivas, recolocam o Estado de Israel e a diáspora dentro de uma perspectiva renovada. O sonho que orientou o sionismo, de normalização do povo judeu, parece realizar-se no mundo pós-moderno pela via inversa, com a condição diaspórica passando a ser a norma e o nacionalismo um pesadelo, pois embora vigente é um marco institucional em crise. Mas o relativo fracasso (à luz do século XXI) não foi somente do sionismo, mas sim de todas as ideologias que renovaram o judaísmo na modernidade, pois o mundo se judaíza e o judaísmo se normaliza por caminhos que ninguém previu.

Essas transformações, que se encontram no centro da vida cultural do povo judeu, colocam a necessidade de se reconhecer e negociar a diversidade interna das formas de expressão cultural e de identidades judaicas. O século XIX e a primeira metade do século XX produziram uma diversificação e divisão do povo judeu em correntes até mesmo antagônicas, na forma de grandes ideologias inclusivas e excludentes, nas quais cada uma reivindicava uma resposta aos dilemas de integração do judaísmo dentro das instituições e ideologias modernas. Durante um certo período histórico – para cuja cristalização convergiram a Segunda Guerra Mundial, o Holocausto, as guerras de Israel contra os países árabes, o declínio do comunismo e uma forte tendência à homogeneização social –, as comunidades judaicas viveram uma tendência unificadora, com o silenciamento das diversas correntes que o perpassam.

[9] Um caso significativo é a última leva de emigração judaica da ex-União Soviética: em Israel fazem questão de proteger e manter a língua e cultura russas. Ou dos falashim, que estão começando a integrar componentes da cultura afro-black norte-americana.

Essa situação parece estar chegando ao fim. Mas a nova diversidade interna não repete aquela que caracterizou o judaísmo moderno: em lugar de identificação com ideologias “coerentes”, o judaísmo passa a ser uma construção pessoal, individual, um *bricolage* em constante mutação, no qual cada um se apropria de e consome produtos das diversas correntes. O judaísmo passa a assumir o caráter de um mercado de produtos culturais, circunstancialmente consumidos, formado por diversos nichos, dos quais se entra e sai cotidianamente, sem preocupação com coerência ideológica ou intelectual.

Reinventar a diáspora e o judaísmo

O desafio que o judaísmo irá enfrentar neste novo século é o da reconstrução de suas instituições de forma a adequá-las ao novo sentido que a diáspora assume num mundo globalizado, individualizante e organizado em torno de subculturas de consumo e da superposição de redes sociais mais variadas. Um desafio central para a diáspora judaica é construir uma nova identidade que não esteja fundada na perseguição e na vitimização. A identidade judaica é cada vez mais a expressão de uma escolha positiva, uma identidade étnica, em lugar de uma identidade estigmatizada. Ela é cada vez mais liberdade e menos destino. Caso o período atual de não perseguição se alongue, o judaísmo deverá se reconstruir, por seus aspectos positivos no que tem a oferecer no presente,[10] o que implica igualmente a abertura para os casamentos mistos e para uma visão menos fechada e xenófoba em relação ao *goy* (não judeu).

A consolidação do Estado de Israel igualmente passará pelo reconhecimento de que um povo diaspórico constrói uma nação de diásporas, o que exige enfrentar o problema das relações entre democracia e direitos culturais das minorias. No momento o Estado de Israel não assegura plenamente os direitos ao desenvolvimento e prática da livre consciência. Ele dá o monopólio na área de direito civil a uma única corrente dentro do judaísmo, excluindo outras correntes religiosas judaicas e os judeus (e árabes) seculares.[11]

[10] “... os judeus no final do século XX estão rapidamente se tornando... uma comunidade de escolha”, D. Biale, *op. cit.*, p.31.
[11] Cf. o número 3 do vol.21 (maio 1998) de *Ethnic and Racial Studies*, dedicado à análise da sociedade israelense,e G. Flint e Bila Sorj, *Terra em transe – Israel, democracia ou teocracia?*.

A nova condição do século XXI, do fim da história como espaço onde se constrói o sentido da vida ou, nas palavras de Gauchet,[12] de fim das ideologias seculares sobre o sentido da história, obriga a um redirecionamento do judaísmo secular e das correntes religiosas orientadas pelas ideologias modernas. A revalorização da Cabala e do judaísmo místico em geral indica uma transformação do mercado de produtos judaicos, que tem inclusive apelo para um público amplo, não judeu, de consumidores de produtos esotéricos.

O atual auge do judaísmo ortodoxo reflete – mais que o mérito próprio, embora este não possa ser negligenciado – a profunda crise do judaísmo humanista secular e as transformações geracionais do povo judeu. A busca de raízes e de tradições por parte de uma geração que perdeu qualquer referência existencial mais profunda com a tradição judaica faz parecer autêntico aquilo que tem uma aparência externa de “diferente”. Assim, falar iídiche (uma língua derivada do alemão), porém sem cultivar sua rica cultura literária, pois de conteúdo secular, e vestir-se à moda antiga da Europa oriental (inclusive no quente clima israelense), impressiona como sendo “verdadeiro”.

A orfandade intelectual das instituições fica dramatizada pelo abandono por parte da maioria dos intelectuais judeus da vida comunitária, deixando esta em geral nas mãos de pessoas, ainda que bem-intencionadas, geralmente culturalmente conservadoras e dependentes de doações de empresários cujos valores (por opção, temor ou ignorância) não são muitas vezes os de renovação do judaísmo.

Mas a crise do judaísmo é antes de tudo interna. As ideologias em torno das quais ele se construiu ruíram, seja pelo sucesso, no caso do sionismo, seja pela história, no caso do socialismo. No centro dessa crise está a ausência de uma utopia solidária, coletiva, que repense o sentido da história, capaz de produzir uma versão renovada da mensagem profética. Não sabemos como e quando esta nova mensagem será (se é que será) elaborada, mas, em caso afirmativo, deverá ajudar a viver num mundo onde seremos todos, judeus e não judeus, diaspóricos.

[12] M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*.

SOCIABILIDADE BRASILEIRA E IDENTIDADE JUDAICA [1]

Bernardo Sorj

Introdução

À primeira vista o estudo da comunidade judaica no Brasil não apresenta maior interesse sociológico. Grupo pequeno, que não chega a representar 0,1% da população, ocupando em grande parte setores sociais médios, sem maior peso institucional na vida nacional, a comunidade judaica aparece como mais um componente do lado bem-sucedido e moderno do Brasil contemporâneo. Acreditamos, porém, que a análise da dinâmica de integração dos judeus no Brasil pode ser particularmente instrutiva tanto para a compreensão da cultura brasileira como do judaísmo e do antissemitismo modernos.

A sociedade brasileira não discrimina o imigrante, pelo contrário, o valoriza. O Brasil conseguiu absorver o maior contingente de população japonesa fora do próprio Japão, milhões de árabes e menor quantidade de judeus, sem gerar conflitos étnicos ou práticas preconceituosas. Trata-se de um feito admirável, possivelmente sem similares na história contemporânea. Grande parte desses imigrantes, numa sociedade que até final dos anos 70 apresentou índices altíssimos de crescimento econômico e mobilidade social, conseguiu rapidamente, graças aos valores e conhecimentos trazidos de seus lugares de origem, ascender socialmente e ocupar posições importantes nas classes médias e elites do país. Ao contrário do restante da América Latina ou da Europa, a ascensão social dos imigrantes, em lugar de alimentar ideologias, movimentos políticos racistas ou sentimentos antiétnicos, foi vista em geral como fator positivo.

Este artigo procura desenvolver três temas, em forma de hipóteses preliminares. Em primeiro lugar, trataremos de compreender o fenômeno particular do limitado impacto do antissemitismo no Brasil contemporâneo. A historiografia e a sociologia judaicas do século XX têm sido especialmente sensíveis aos fenômenos antissemitas nas diferentes sociedades onde radicam-se judeus. Porém, têm se preocupado muito pouco em compreender

[1] Este artigo é uma versão modificada e corrigida de um trabalho publicado em Bila Sorj, *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*.

por que em certas sociedades o antissemitismo é reduzido ou quase inexistente. Nossa hipótese é que a cultura, a identidade e o mito de origem brasileiros favorecem a identificação com o novo e a mudança, que permitirá realizar suas potencialidades como país do futuro. Em segundo lugar, procuraremos indicar algumas características do judaísmo brasileiro geradas pela integração na cultura e sociedade locais. Finalmente apontaremos certos padrões dominantes nos escassos estudos sobre o judaísmo brasileiro contemporâneo, numa perspectiva comparada com o caso argentino.

É importante lembrar que nenhuma cultura se reduz ou se explica por seu mito de origem. Enfatizamos esta dimensão porque constatamos que possui uma grande capacidade explicativa no que se refere ao tratamento que a sociedade brasileira dá ao estrangeiro. Compreender a sociedade brasileira em seu conjunto exigiria nos referirmos a outros fatores culturais, além de aos aspectos sociopolíticos e econômicos, entre eles a capacidade de convivência com fortíssimas desigualdades sociais.[2]

Racismo e judeus no Brasil

O Brasil é uma sociedade com limitada presença de discursos ou práticas antissemitas. Essa avaliação tem como base a informação cotidiana divulgada pelos meios de comunicação, relatos de imigrantes, a experiência empírica do autor e relatórios de organismos especializados. O *Anti-Semitism World Report* ressalta: “Não há indicação de um antissemitismo patrocinado pelo Estado desde o final do regime Vargas” (p.10-11). “No Brasil há pouco antissemitismo popular” (p.13) (The Institute of Jewish Affairs and the American Jewish Committee, 1995). Nos dois grandes centros onde se concentra a grande maioria dos judeus, São Paulo e Rio de Janeiro, práticas ou discursos antissemitas que afetem a qualidade de vida e a convivência social, ou que influenciem as chances efetivas de mobilidade social, são bastante excepcionais. Nesse sentido, e voltaremos adiante a este ponto, o judaísmo no Brasil encontra-se numa situação diferente do restante da América Latina.

A explicação básica para a ausência de antissemitismo no Brasil pode ser procurada na particular ideologia brasileira do branqueamento, segundo Skidmore. Nessa ideologia, o branco é o ideal a ser alcançado, de forma que

[2] Consultar Bernardo Sorj, *A nova sociedade brasileira*.

as outras raças, particularmente a negra, poderão “melhorar”, via miscigenação, até alcançar o branqueamento. Assim, na medida em que os judeus são aceitos como parte da raça branca – ideia que só foi questionada por alguns intelectuais brasileiros associados à ideologia fascista nas décadas de 20 e 30 – eles passam a ser parte da solução, e não um problema. Portanto, embora a sociedade brasileira seja racista, antinegra, esse racismo não atingiria outras etnias, como os judeus.

Esta hipótese parece cobrir parte essencial da explicação de por que o Brasil não seria uma sociedade antissemita, mas ela é insuficiente ou parcial. Além da dimensão negativa, devemos compreender as formas específicas de integração do emigrante na sociedade brasileira, assim como elaborar com mais apuro o debate em torno da ideologia do branqueamento e suas implicações sobre as diferentes formas de racismo, inclusive o antinegro.

As interpretações da formação sociocultural do Brasil no século XX dividem-se em duas grandes linhas de força. De um lado estão aqueles, associados à obra de Gilberto Freyre, que enfatizam o caráter integrador da miscigenação, a cordialidade da psicologia coletiva, o sincretismo cultural, a porosidade social, ou seja, uma sociedade aberta e tolerante cujas origens remontariam à particularidade da colonização lusitana, com predomínio de intenso intercâmbio sexual com as populações negras e nativas. De outro lado, temos as versões que enfatizam as características racistas da estrutura social brasileira, na qual o negro não só faz parte dos estratos mais pobres como sofre discriminação racial, tendo diminuídas suas chances de mobilidade social.

O racismo específico do brasileiro seria a ideologia do branqueamento, pela qual o negro, através da mistura racial, passa a ser parte do mundo branco. Essa ideologia, dominante no Brasil, se expressaria na valorização dos filhos “mais brancos” de famílias com origem africana, e seria um desenvolvimento específico do moderno racismo europeu do final do século passado. Como mostra Skidmore, as elites brasileiras influenciadas pelas ideologias racistas deram uma interpretação particular a estas. Enquanto os racistas europeus acreditavam que a miscigenação de raças no Brasil levaria à deterioração e degeneração racial do conjunto da sociedade, a ideologia brasileira do branqueamento supõe que a mistura racial, em lugar de ser uma perda de virtudes para os brancos, seria um

ganho de qualidades para os negros, que passariam a integrar o plantel da raça virtuosa pela perda das características da raça viciada.

A obra de Roberto DaMatta é uma das que com mais criatividade sustenta a tese de que no Brasil – por trás de uma ideologia de cooptação universal, afabilidade, sincretismo e estrutura jurídica liberal – subjaz uma estrutura de poder hierárquica, profundamente desigual e racista. O argumento de DaMatta é de que no Brasil predomina a fábula que apresenta brancos, negros e índios como componentes equivalentes, na qual as três raças constituem o fundamento que gerou um Brasil miscigenado e predisposto ao cruzamento e à tolerância racial.

DaMatta procura mostrar que a sociedade portuguesa, cujas estruturas sociais foram transferidas para o Brasil, era uma sociedade com hierarquias fortemente marcadas, católica, dominada pelo formalismo jurídico, mercantil, e com laços de dependências entre as diferentes camadas dominantes. A fábula das três raças formadoras do Brasil teria a função de integrar idealmente a população, depois da Abolição, num marco comum, e que, através do branqueamento, atingiria, algum dia, a homogeneidade e a harmonia. A ideologia da integração das raças, seja no plano sexual, da música, da mulher, do carnaval, mascararia a realidade das profundas diferenças de poder. Além disso, o próprio pressuposto da integração pelo branqueamento é profundamente racista e negador de uma identidade negra.

DaMatta contrapõe a ideologia da democracia racial e o aparelho jurídico de igualdade entre os cidadãos a uma prática social em que predominam profundas desigualdades e em que a hierarquia do “você sabe com quem está falando?” substitui a ideia de cidadãos com direitos iguais.

Assim, segundo DaMatta, a sociedade brasileira é profundamente hierárquica, sustentada na desigualdade entre as pessoas. Nela, os laços de dependência, pelas posições diferentes ocupadas na hierarquia social, ao mesmo tempo que permitiriam uma sociabilidade fundada na intimidade, confiança e consideração, desconheceriam os valores individualistas e igualitários. Do mesmo modo, nela não haveria necessidade de segregação porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco e a identificação do dominado com o dominador. O racismo anglo-saxão moderno, em contrapartida, seria, num contexto de valores igualitários e individualistas, uma forma de assimilar a diferença, uma vez que, a princípio, a crença efetiva de que somos todos iguais é dominante. A segregação moderna pelo

menos reconhece a alteridade do outro, enquanto no sistema hierárquico todo mundo é parte de um conjunto com um lugar desigual específico, as diferenças sendo relativas à posição ocupada por cada um. Este sistema permite todo tipo de gradação, por exemplo vários níveis de "negritude", em lugar de oposições polares entre brancos e negros.

Sociedades hierárquicas como a brasileira, ao mesmo tempo que assimilam a todos, mantêm a desigualdade, enquanto no sistema igualitário e individualista a diferença só é suportável via segregação. Uma sociedade hierárquica é uma sociedade de mestiços na qual, em lugar de raças opostas, existem as mais variadas cores de pele. É o domínio do fenótipo e não do gene originador, das gradações de pele e não da pureza do sangue. A sociedade hierárquica brasileira, embora desigual, permite a conciliação e a cooptação das diferentes camadas que conseguem caminhar no sentido do branqueamento. A divisão da sociedade em infinitas camadas de nuances de pele permite fugir ao confronto, pois neutraliza a formação de identidades nítidas. O Brasil seria, portanto, uma sociedade de um racismo moldado na hierarquia e não no individualismo.

O argumento de DaMatta não será discutido em detalhes, porém interessa indicar o que ele tem, além de esclarecedor, de problemático para a compreensão da dinâmica interétnica no Brasil. Interessa-nos em particular questionar aqueles aspectos em que DaMatta opõe, ao modelo hierárquico brasileiro, o modelo individualista e igualitário anglo-saxão, sua tendência a cristalizar padrões culturais perdendo de vista as mudanças sociais ligadas particularmente aos processos históricos de modernização e desconhecendo o caráter efetivamente contraditório da mitologia cultural brasileira, na qual convivem componentes anti-igualitários com uma visão comum de futuro, assim como efetivas práticas sincréticas e ecumênicas.

A apresentação de DaMatta do mundo "anglo-saxão" como uma sociedade coerente organizada em torno de um único princípio individualista, tampouco se sustenta. Na verdade, a diversidade e as contradições entre valores e práticas socioculturais são uma característica típica de todas as sociedades modernas. É suficiente mencionar os estudos que mostram como as sociedades liberais ocidentais se sustentam em valores tradicionais com forte orientação coletiva que lhe antecedem, e que têm como obra precursora os estudos de Weber sobre o protestantismo nas origens do capitalismo moderno (Bell, 1979).

Em lugar de se ver na contradição entre a ideologia político-jurídico liberal brasileira e as práticas socioculturais hierárquicas um simples processo de mistificação no qual o primeiro plano encobre a realidade do segundo, é muito mais frutífera a análise da interação destes dois planos, tendo ambos efeitos reais no processo social. Ainda mais hoje, numa sociedade movida por uma ideologia consumista em que o preconceito racial passa a ser cada vez mais subordinado à capacidade aquisitiva do agente social. A definição do que seja branco cada vez mais se correlaciona com a posição econômica do indivíduo. As transformações sociais no Brasil contemporâneo geram uma sociedade com altos índices de mobilidade social e renovam a composição social das elites econômicas e políticas. Novos processos sociais, por sua vez, como o empobrecimento econômico e cultural das populações excluídas dos novos centros dinâmicos de crescimento econômico (com forte predominância de negros e nordestinos) e a violência urbana geram novos focos de racismo.

DaMatta está errado em afirmar que a sociedade brasileira é cordial porque é hierárquica. A segunda característica não pressupõe a primeira. As sociedades hierárquicas em geral desconsideram, e mesmo repudiam, os estratos inferiores, com os quais têm pouca ou nenhuma comunicação. A sociedade brasileira é simultaneamente hierárquica e aberta, profundamente desigual e promotora da mobilidade social e da cooptação. As sociedades hierárquicas tradicionais sempre tiveram um forte componente de fatalismo e fortes crenças na inevitabilidade e eternidade das diferenças. No Brasil, pelo contrário, as hierarquias se sustentam na expectativa da mobilidade social e de um futuro diferente. O próprio padrão de sociabilidade brasileira, gregário, lúdico, pouco individualizado, assim como seu sincretismo religioso e artístico, é uma expressão de efetiva abertura e absorção de elementos da cultura africana e indígena.

Porém, o que nos parece mais importante nesse contexto é que o relato da mitologia nacional brasileira aparece incompleto na apresentação de DaMatta. Se por um lado ela supõe um claro componente racista na ideia do embranquecimento, ao mesmo tempo inclui uma expectativa de homogeneização no futuro, o que é alheio a uma sociedade hierárquica. Em outras palavras, convivem no interior do mito nacional brasileiro uma ideia de pecado original – a composição negra, índia e marginal lusitana da população colonial –, e a esperança de que o tempo, graças à riqueza infinita e à beleza edênica de sua natureza, permitirá apagar essas manchas

com a recriação de uma sociedade integrada e homogênea.[3] Essa visão do futuro limita e qualifica os componentes racistas da cultura brasileira.

O decisivo, porém, é que a visão de uma sociedade que se apoia na possibilidade de um futuro comum ideal, e não no passado, é uma revolução copernicana em relação a toda a mitologia moderna dos Estados nacionais. Essa visão explica a quase inexistência de antissemitismo, ou a fragilidade de ideologias anti-imperialistas, que diferencia o Brasil do restante da América Latina.

Uma sociedade orientada para o futuro é uma sociedade que valoriza o novo e que não tem medo da inovação. O mito de origem do Brasil – que vê a origem dos problemas do país no passado, na escravidão e na colonização lusitana e que acredita que o paraíso não foi perdido mas que se encontra no futuro – produz uma visão totalmente diferente dos valores da mudança e do estrangeiro. Na medida em que todos os mitos de origem nacional supõem uma fase áurea num passado remoto que nutre e sustenta os valores nacionais, eles criam uma relação problemática com o novo, identificado, quase sempre, com influências externas e o estrangeiro. O "nacional mais puro" é aquele que se encontra ligado mais profundamente às raízes e ao passado. Quanto menos raízes, mais longe se está dos "valores nacionais". No mito de origem brasileiro, pelo contrário, o passado é desvalorizado e sua proximidade com este implica uma identificação negativa. Não é à toa que no Brasil predominam as piadas sobre negros e portugueses como expressão do passado a ser rejeitado. Num contexto em que o novo, a mudança e o futuro são valorizados, o estrangeiro, no lugar de ser portador de valores estranhos à nacionalidade, passa a ser seu principal construtor.

Enquanto nos mitos de origem nacional fundados no passado o inimigo é sempre externo e personificado nas "influências estrangeiras", no mito de origem brasileiro, do "país do futuro", o inimigo é interno, o próprio passado, personificado nos agrupamentos humanos associados a ele. É o passado que se trata de erradicar para que a nação encontre seu potencial. Assim, se por um lado as ideologias anti-imperialistas e terceiro-mundistas se propunham superar e negar os aspectos do passado associados ao estrangeiro – agressivo e explorador – para que o povo realizasse o seu

[3] Em relação à valorização da natureza pelos brasileiros, cf. J. M. Carvalho, "Visões do Brasil e dos brasileiros".

potencial reprimido pela história, no caso brasileiro foi sempre dominante a visão do passado percebido como a fonte de todos os vícios. Isso deve ser superado para que possam ser realizadas as virtualidades do país, proporcionadas por suas riquezas naturais, à espera de serem exploradas sob forma racional em seu potencial de gerar prosperidade e riqueza para todos.

Toda cultura e mitologia nacional baseia-se em experiências históricas e processos políticos e sociais que as reforçam ou transformam. A fragilidade de movimentos românticos e saudosistas no Brasil está associada à abertura, à permeabilidade e à tendência à conciliação no interior das elites, o que não permitiu cristalizar setores ressentidos e frustrados com as transformações sociais e desejosas de retornar a um passado idealizado.

A classe dominante brasileira, no século XX, não fez questão de associar suas origens à potência colonizadora para distinguir-se do resto da população nativa ou imigrante. A relação negativa com o passado limitou a formação de uma elite cujo prestígio se basearia em suas raízes "profundas" e que encarnaria a nacionalidade.[4] Igualmente o papel econômico de São Paulo, liderado por grupos de migrantes, o cosmopolitismo do Rio de Janeiro, a inexistência de guerras ou inimigos externos relevantes, as altas taxas de crescimento econômico e a mobilidade social e espacial da população – tudo isso colaborou para eliminar ou enfraquecer tendências xenófobas e românticas.

A ideologia "Brasil, país do futuro" foi atualizada nos anos 50 com o desenvolvimento de novas classes médias, geradas pelo processo de industrialização e modernização. As novas camadas que emergiram nesse período se beneficiaram de um processo de crescimento econômico com taxas poucas vezes atingidas por outros países. Confiantes na capacidade da indústria, da ciência e da tecnologia de assegurar progresso social, essas camadas não só se afastaram da ideologia racial como valorizaram e absorveram, nas artes, expressões populares ligadas em grande parte à população negra. As novas ideologias emergentes procuraram explicar os males do Brasil com referência exclusiva a processos econômicos e políticos, com total exclusão do tema racial. Se a prática da valorização

[4] Com a importante exceção do integralismo a década de 30, que desenvolveu uma ideologia que valorizava inclusive as "raízes" indígenas. Cf. H. Trindade, *La tentation fasciste au Brésil dans lês anneés trente*.

do branqueamento se manteve, seu discurso de sustentação ideológica deixou de ser legítimo.

Somente nos anos 80 e 90, com os períodos de estagnação econômica, desemprego crônico e aumentos dos índices de criminalidade, começaram a surgir, ainda que marginalmente, expressões de discursos racistas, antinordestinos e antinegros.

O Brasil, como os brasileiros constantemente lembram, é um país sem memória. Aliás, esta é a única lembrança cultivada. Um país que alimenta a impunidade – nem a lei nem a memória condenam atos passados –, que aparentemente joga toda experiência coletiva no esquecimento, parece ser um povo sem memória. Mas a "falta de memória" não expressa a falta de um mecanismo que *deveria* existir: é um produto histórico, construído socialmente, um mecanismo ativo, positivo, de uma sociedade que rejeita o passado como algo a se lamentar. A desvalorização do passado tem claros efeitos perversos: não é possível construir um futuro sem o aprendizado do passado. Parece quase uma inversão da situação em que sociedades presas ao passado não conseguem enfrentar a mudança, o novo, obtendo em ambos os casos resultados similares.

Enquanto os mitos de origem que se sustentam na idealização do passado geraram ideologias românticas, antimodernas e antimercantis (o mercado é sempre visto como introdutor do novo, além de corruptor das tradições), a valorização do futuro faz do Brasil um país pouco permeável a esse tipo de ideologias, tendo elas baixíssima expressão e sendo quase inexistentes no Brasil contemporâneo. Dessa forma, o estrangeiro no Brasil, em vez de simbolizar o perigo, representa o progresso, as novas ideias e práticas que poderão ajudar a sociedade a realizar seu destino de país do futuro.

No caso particular dos judeus, um outro fator que poderia fomentar sentimentos antissemitas – o antijudaísmo que a Igreja católica alimentou até recentemente – também se dilui no contexto de uma sociedade em que predomina o sincretismo religioso. Com efeito, o sincretismo e a diversidade religiosa assinalam a interpenetração de culturas no Brasil pelo fraco desempenho dos aparelhos ideológicos das classes dominantes, atuando no sentido de assimilar o novo, não discriminar o diferente e não desenvolver preconceitos frente a outras formas religiosas. As práticas sincréticas no

Brasil igualmente expressam um universo em que a integração do outro não supõe sua eliminação nem hierarquização, e sim sua absorção.

O preço da integração brasileira

Derrubadas as muralhas das autonomias jurídica e organizacional das comunidades judaicas tradicionais, o judaísmo moderno passou a interpenetrar-se com a sociedade local de forma tal que a identidade judaica, individual e coletiva, passou a ser parte integrante da sociedade nacional onde ela se encontrava. Como mostrou Saio Baron em sua monumental *História social e religiosa do povo judeu*, o judaísmo sempre se desenvolveu reagindo às e apropriando-se das influências do universo gentio. O que é novo na sociedade contemporânea é a diluição das barreiras institucionais que até então filtravam e limitavam o impacto do meio externo. Assim, embora sempre houvesse uma pluralidade de identidades judaicas locais na diáspora, estas nunca chegaram à intensidade integradora do mundo moderno. A modernidade para o povo judeu implicou uma barganha na qual recebia igualdade de direitos e abria mão de suas instituições jurídicas e de vida comunitária diferenciada. O direito à cidadania significou para os judeus a aquisição de uma identidade que os integrava a uma nova totalidade: a sociedade nacional. A modernidade acarretou a separação existencial e política entre o indivíduo judeu e sua comunidade, rompendo com os mecanismos de reprodução e socialização "natural" e colocando assim como uma questão permanentemente em aberto a continuidade voluntária da vida judaica e do significado da identidade judaica.

A integração dos judeus no Brasil naturalmente apresenta similaridades com processos análogos em outras regiões do mundo moderno, porém as especificidades da cultura e da sociedade brasileiras determinam o perfil particular das instituições e identidade do judeu brasileiro.[5]

O Brasil, para o imigrante judeu oriundo de regiões onde foi permanentemente discriminado e perseguido, teve muitas características de Terra Prometida. Ele se integrou na sociedade nacional, passando a compor, em sua maioria, as classes médias, que se orgulham do fato de serem brasileiras. Sua rápida absorção pela sociedade provocou, em contrapartida,

[5] A experiência contemporânea de absorção e "branqueamento do judaísmo americano" (cf. Biale, 1998) indica que, além de oposições, existem também continuidades e semelhanças entre a cultura brasileira e a americana.

uma constante erosão das fronteiras diferenciadoras e das tradições próprias. Uma sociedade que valoriza a sociabilidade gregária em torno de valores de convivência, que valoriza o lúdico no lugar de discursivo ou o artístico no lugar da reflexão conceitual, é particularmente não propícia à constituição, na modernidade, de identidades étnicas diferenciadas.

A identidade judaica moderna, formada com base em um esforço autorreflexivo e como resposta ao antissemitismo, não encontrou no Brasil condições ideais para seu desenvolvimento. Numa sociedade em que a integração social se dá ao nível de relações pessoais intensas, a distinção entre o público e o privado é frágil ou quase inexistente. Mas é nessa distinção, que no Brasil tem um espaço limitado, que se sustenta o desenvolvimento das novas formas de judaísmo na modernidade. Numa sociedade em que a "privacidade" não é um valor consolidado, não há espaço para desenvolvimento de uma consciência individual diferenciada – e angustiada–, e nem para a procura de raízes identitárias. Ser brasileiro é "curtir" a vida, viver o presente, estar aberto ou ser muito tolerante com todas as formas de tradições religiosas e experiências místicas. Isso pouco se enquadra nas tradições judaicas de monoteísmo rígido, diferenciação ritual extrema entre o mundo judeu e não judeu e uma mitologia que se sustenta na valorização do passado, do sofrimento coletivo, e na "curtição" da ansiedade e angústia existencial.

Enquanto a cultura brasileira cultiva o esquecimento, a cultura judaica se sustenta na lembrança. A cultura judaica é uma cultura de angústia. Angústia implica insatisfação com o presente, vontade de mudar, enquanto a cultura brasileira enfatiza o "deixa pra lá": vamos viver o presente e esperar que surjam dias melhores. Se o judaísmo constitui uma atitude de "voluntarismo pessimista", a cultura brasileira exibe um "fatalismo otimista", excelente antídoto para a depressão embora alimente a irresponsabilidade social e a aceitação do *status quo*. A cultura brasileira, graças à influência africana, tem no corpo e nas expressões artísticas sua principal linguagem de comunicação, enquanto no judaísmo a hegemonia é do conceito e da abstração.

Uma cultura que não teme o futuro – que, ao contrário, confia e acredita no amanhã – centra-se no presente, pois o futuro não preocupa e o passado não oprime. Ao passo que na tradição judaica, o passado – seja na elaboração mitológica ou na memória histórica ainda presente – faz do

futuro algo temido, fonte de incertezas e angústia. O presente se transforma num espaço de preparação para futuras calamidades e de lembrança do passado, portanto esvaziado de conteúdo ou realidade própria. Se a convivência das mitologias judaica e brasileira não deixa de ser altamente terapêutica para os judeus, a elaboração de uma síntese implica num verdadeiro desafio.

A confirmação dessa hipótese pode ser verificada, inversamente, pelo fato de a comunidade judaica do Rio Grande do Sul, embora muito menor que a de São Paulo e a do Rio de Janeiro, apresentar o único caso de uma fundação cultural judaica que teve um certo dinamismo: ser a terra natal de Moacyr Scliar, único romancista judeu consagrado que aborda temas judaicos em sua obra. Isto possivelmente porque em termos demográficos o Rio Grande do Sul apresenta uma composição étnica de predominância europeia, com forte tradição localista, que cultua as tradições do passado "gaúcho", valorizando a reflexividade étnica e onde o antissemitismo parece ser mais presente.[6]

O judaísmo brasileiro beneficiou-se do sincretismo e também participa dele. Embora não existam estudos quantitativos, a absorção de crenças e práticas espíritas e a predisposição para utilizar serviços de curanderia originados de outras crenças é bastante difundido entre os membros da comunidade. Contudo, a socialização familiar e, particularmente, a educação formal judaica ainda estão centradas na criação de uma identidade através da lembrança das perseguições e do antissemitismo sofrido ao longo da história, o que gera uma certa dissonância entre o discurso escolar e a experiência efetiva dos judeus no Brasil.

Uma sociedade em que mesmo na vida acadêmica predominam a cordialidade e as relações mútuas de dependência-clientelismo – e que portanto foge à confrontação e à individualização do debate intelectual – não favorece o desenvolvimento de um judaísmo discursivo-racional. É nas dimensões artísticas e místicas da cultura brasileira que o judaísmo poderia encontrar um espaço maior de interação. É sintomático que o rabino Nilton

[6] Inclusive as nuances que diferenciam o judaísmo paulista do carioca estão associadas a diferentes níveis de dominância dos mitos nacionais brasileiros. O Rio de Janeiro, capital do Brasil nos dois últimos séculos (até 1960), é a cidade que mais encarnou a mitologia nacional brasileira. São Paulo, que recebeu grande parte de seu contingente populacional no século XX, mantém identidades étnicas mais demarcadas.

Bonder, possivelmente o único autor com obras sobre judaísmo lidas por um amplo público judeu e não judeu, explore a tradição do pensamento místico judaico e temas de autoajuda.[7]

Na comunidade judaica as elites econômicas mimetizam em certa medida as características do restante da classe dominante, incluindo o limitado sentido público e a baixa predisposição ao mecenato e ao desenvolvimento de fundações de incentivo à cultura e ao conhecimento. Do ponto de vista da criação e cristalização de uma reflexão e expressões culturais próprias, o judaísmo brasileiro é de uma pobreza atroz. Essa pobreza de expressão coletiva sustenta-se no sucesso de sua integração individual, afetando o potencial de renovação das tradições judaicas dentro de um espírito de diálogo, confraternização e ausência de antissemitismo. Esse potencial, porém, dificilmente se realizará, contribuindo para isso a convergência de várias forças internas limitadoras, como a força integradora da sociedade brasileira e o novo contexto de globalização cultural.

A frágil comunidade judaica brasileira ficou totalmente exposta à colonização pelas tendências ideológicas e institucionais provenientes de Israel e dos Estados Unidos. As novas tendências de globalização cultural das classes médias – na qual os judeus estão majoritariamente inseridos –, diluem ainda mais as chances de desenvolvimento de uma tradição cultural judaica brasileira. Assim, embora exista claramente uma identidade nacional judaico-brasileira, isto é, judeus que se identificam com a cultura nacional e possuem uma forma judaica de serem brasileiros – e uma forma brasileira de serem judeus –, em geral ela não tem impacto nas expressões culturais ou institucionais centradas no judaísmo.

Isso obviamente não implica que a comunidade judaica tenha mimetizado a frágil sociedade civil brasileira. Ela manteve e consolidou um sistema institucional que dá continuidade às suas tradições de valorização do ensino judaico, de solidariedade comunal e de apoio ao Estado de Israel.

[7] A outra vertente que aproxima Bonder da sociedade brasileira é esse forte componente de literatura de autoajuda em seus livros: no Brasil, como nos Estados Unidos, os livros de não ficção mais vendidos são predominantemente deste tipo.

Estudos judaicos no Brasil

Nas últimas décadas, a agenda das ciências sociais no Brasil deu pouco peso ao estudo do racismo ou das etnias de imigrantes que constituem a sociedade brasileira. Só recentemente o tema do racismo foi introduzido no debate acadêmico com certa força. A explicação para esse fato reside sobretudo nos fatores mencionados anteriormente: uma cultura nacional pouco disposta a valorizar a diferença e que renega o racismo explícito.

Outros fatores colaboraram para consolidar essa falta de preocupação. Na vida acadêmica, os estudos étnicos geralmente contam com apoios de financiamentos ou são feitos em função dos interesses dos próprios integrantes das etnias ou dos poderes públicos que lidam com conflitos étnicos. Como temos visto, no contexto brasileiro a autorreflexão diferenciadora não é particularmente valorizada, nem as elites “étnicas” se predispõem a atos de generosidade que incentivem esse tipo de trabalho. O Estado, até recentemente, não tinha nenhuma preocupação com a problemática étnica ou do racismo. Os próprios cientistas sociais, de diferentes origens étnicas, identificam-se por sua vez com uma agenda de pesquisa que prioriza os problemas sociais associados a classe, e recentemente a gênero, e para a qual praticamente não existe espaço para outros tipo de recorte.

Assim, essa agenda mostrou muito pouca sensibilidade para com as dimensões étnicas da vida social. As preocupações teóricas no Brasil, assim como no restante da América Latina, se orientaram amplamente pelo esquema conceitual marxista, pouco preparado para tratar o que Benedict Anderson denomina “comunidades imaginárias” fora da classe social e da nação. O próprio marco normativo, centrado nas dimensões de dominação e exploração e procurando desenvolver projetos nacionais, valorizou análises voltadas para as classes sociais e a unificação da nação em torno de um projeto comum. Assim, o tema da cultura e identidade aparece quase sempre ligado a preocupações com a “cultura popular” e um projeto nacional.

Os estudos sobre os judeus no Brasil contemporâneo são, portanto, poucos e esparsos. Inexistem centros de pesquisa, instituições ou publicações que possam ser considerados como referência intelectual e geradores de debates ou linhas de reflexão.

Assim, na bibliografia existente, são raros os esforços autóctones de reflexão sobre a condição judaica no Brasil. Apesar dos inúmeros

profissionais judeus nas diferentes áreas das ciências do homem, é quase inexistente o desenvolvimento de uma reflexão específica sobre os judeus e o judaísmo. Possivelmente isso indica o próprio sucesso da integração na sociedade brasileira, que não gera no intelectual judeu angústias específicas sobre sua condição.

Falta portanto uma reflexão, inclusive de caráter normativo, gerada pelos intelectuais da comunidade, sobre as especificidades do judaísmo no Brasil. Abandonadas em boa parte pelos intelectuais judeus, majoritariamente seculares e com pouca participação na vida da coletividade, as lideranças comunitárias encontram-se numa situação defensiva, apoiando-se em discursos defasados e materiais educativos "importados" de Israel, e em menor medida, dos Estados Unidos. Esse discurso centrado no tema do antissemitismo e da memória das perseguições sofridas pelo povo judeu leva muito pouco em consideração a experiência real do jovem judeu brasileiro.

Os estudos de generalização do judaísmo latino-americano realizados nos Estados Unidos e em Israel são bastante insensíveis às diferenças culturais e às especificidades brasileiras. Assim, por exemplo, a distância enorme que existe entre a vida judaica na Argentina, onde o antissemitismo é uma experiência cotidiana, e a vivência dos judeus no Brasil não é suficientemente analisada.

Uma das características específicas da formação histórica da identidade nacional das elites brasileiras a diferencia dos outros países latino-americanos: o Estado nacional não se constitui em guerras de independência através de uma confrontação armada entre suas elites e de um rompimento com o país colonizador. No Brasil não houve rompimento via guerra de independência, tendo havido desde o início uma escolha pela continuidade e renovação da Europa no Novo Mundo. Assim, a formação da ideologia do Estado nacional no Brasil foi um processo lento de afirmação das características próprias, enquanto na América hispânica a guerra contra a Espanha obrigou desde o início a que se criasse uma ideologia de afirmação do nacional pela negação da potência colonizadora.

Assim, enquanto no Brasil as raízes lusitanas foram sempre reconhecidas, na América hispânica a formação da identidade nacional deu-se pelo rompimento com a potência colonial e a afirmação de símbolos pátrios centrados no poder do Estado. Dessa forma, enquanto a ideologia

nacional no Brasil não problematiza as raízes "estrangeiras" e aceita a continuidade histórica, no restante da América Latina, a afirmação *contra* o estrangeiro passou a ser parte da própria definição da identidade nacional.

A inexistência de um Estado nacional no Brasil contemporâneo, com forte ideologia cívico-nacionalista, exigindo – seja pelo sistema escolar, seja via partidos políticos – lealdade unívoca do "povo", fez com que a assimilação do judeu ao meio ambiente não tivesse sido vivida como uma questão de escolha entre a identificação com a "pátria" ou com a comunidade judaica. Fora da experiência comunista, onde a identificação com o Partido exigia romper com outros vínculos de lealdade coletiva, a assimilação dos judeus no Brasil não implicou em um esforço ativo de autonegação. A Argentina, em contrapartida, apresentou um quadro muito diferente. Ali, as classes dominantes e mal integradas à cultura nacional, a mobilização protofascista das classes dominadas, o papel do catolicismo tradicional, a integração/normatização da ideologia cívica com forte componente "patriótico" – tudo isso gerou uma sociedade permeada pelo antissemitismo e que mobilizou em forma constante o problema da "dupla lealdade". O antissemitismo ativo da ditadura militar argentina no fim dos anos 70 e início dos 80 levou essa tendência ao extremo e ao homicídio de militantes pelo fato de serem judeus. As forças de rejeição, da xenofobia e do antissemitismo geraram por sua vez, na Argentina, uma comunidade mais ativa, reflexiva, e uma integração maior entre parte da elite intelectual judaica com sua comunidade, apesar da crescente perda de densidade demográfica e cultural.

Cada cultura estabelece um equilíbrio particular entre o peso e a significação que tributam ao presente, ao passado e ao futuro. Em certos casos, como na Europa, na Argentina e no Uruguai, a valorização do passado como período de um esplendor que dificilmente voltará faz com que o presente seja visto como um período de decadência e o futuro como prenúncio de novas incertezas. Na cultura americana, o passado, não muito distante, oferece um sistema de valores e imagens de autoconfiança que permite transformar o presente numa plataforma para um futuro repleto de oportunidades e sonhos de autorrealização. No Brasil, a confiança no presente se alicerça no esquecimento do passado.

O Brasil e o antissemitismo

Os parcos estudos sobre judaísmo no Brasil, em grande parte feitos por historiadores, em geral sublinham aqueles episódios da história brasileira associados a expressões de antissemitismo. Um exemplo paradigmático é o livro *Welcoming the Undesirables* de Jefrey Lesser, que, apesar de méritos inegáveis, possui uma carga normativa que o leva a enfatizar a problemática da judeufobia e do antissemitismo e a distorcer a interpretação dos achados de sua própria pesquisa. Lesser focaliza o período das décadas de 30 e 40 no Brasil, durante a ditadura de Getúlio Vargas, inspirada em boa medida em ideias fascistas. Nesse período, ocuparam o governo alguns intelectuais influenciados por ideologias antissemitas europeias para justificar políticas contra a emigração judia. O trabalho de Lesser, que dentre seus vários méritos enfatiza a necessidade de se reconhecer a especificidade da integração dos judeus no Brasil, não aplica esse conselho de forma consequente.

Em primeiro lugar, Lesser não distingue suficientemente o discurso de alguns componentes do governo brasileiro e a realidade sociocultural do Brasil. Aliás, a distância entre o Estado e a sociedade, é um tema constante das ciências sociais no Brasil. Assim, embora tenha ocorrido um surto antissemita durante o Estado Novo, ele não chegou a ter maiores consequências no que diz respeito à modificação dos padrões socioculturais nas relações de sociabilidade brasileira.

A ausência de antissemitismo no Brasil não se explica, como coloca Lesser, pela inexistência de contato real com judeus concretos. Segundo ele, quando os judeus efetivamente chegaram ao Brasil e demonstraram não serem "... nem muito ricos nem muito pobres, ... raramente atuantes politicamente e rapidamente aculturados pela sociedade brasileira ..". (p.3), as elites teriam perdido seus preconceitos. Não são os "fatos" que explicam a existência ou perda de preconceito, no Brasil ou em qualquer outra cultura. Em todo caso, a colocação de Lesser é equivocada, pois houve no Brasil um número pequeno porém relevante de judeus que apoiaram o Partido Comunista, assim como outros conseguiram rapidamente ascender economicamente. Uma sociedade com predisposição antissemita poderia ter mobilizado esses fatos para consolidar atitudes contra judeus.

Em segundo lugar, Lesser não é suficientemente sensível à compreensão da sociabilidade política brasileira, fortemente permeável a

atitudes pragmáticas, ao compromisso e ao tratamento de cada caso individual como único, no lugar de atitudes burocráticas universalistas. Foi essa característica que permitiu o paradoxo sobre o qual Lesser tanto insiste: que, apesar do discurso imigratório do regime de Vargas conter componentes antissemitas, o número de imigrantes judeus no Brasil de 1933 a 1942 foi superior ao da década anterior, ou ao dos países latino-americanos com governos democratas e não antissemitas.

As dicotomias da sociedade brasileira fogem à categoria de análises utilizadas por Lesser. Nela, a dupla filo/antissemitismo não constitui o parâmetro organizador da percepção social da alteridade. Como indica Bauman em *Life in Fragments*, é essa percepção do judaísmo como algo diferente, seja bom ou ruim, que determina a situação particular do judeu na cultura ocidental.

A ênfase de Lesser no tema do antissemitismo e no discurso da elite intelectual deforma, portanto, a percepção da dinâmica política e social da vida brasileira e da integração dos judeus no Brasil. Afinal, como explicar que foi um governo semifascista que, aconselhado por um jornalista aparentemente antissemita, Assis Chateaubriand, entregou nas mãos de um judeu um setor industrial politicamente estratégico, o da produção de papel?

Conclusões

O antissemitismo tem sido uma das principais obsessões dos estudos judaicos do século XX, porém pouco tem sido feito para compreender contextos em que o antissemitismo é limitado ou quase inexistente. Esse tipo de estudo pode contribuir bastante para o esforço da erradicação do preconceito racial. Até mesmo para aqueles preocupados com a continuidade do judaísmo no Brasil, o esforço de entender e reconhecer a existência de contextos não antissemitas é uma das condições para superar um discurso que valoriza traumas e experiências não vividas pelas novas gerações.

A luta contra o antissemitismo nos Estados Unidos afirma a importância das estruturas democráticas como barreira para a intolerância e como principal contraponto ao discurso racista. A experiência brasileira, sem negar ou desmerecer a importância da democracia, mostra que a luta contra o preconceito racial ou étnico pode se sustentar também nas estruturas culturais e mitológicas da sociedade. A propósito, uma das contradições de muitos países democráticos avançados reside na

sustentação de uma educação cívica que ainda valoriza mitos nacionais geradores de ideologias xenófobas e racistas.

Toda identidade é incompleta sem uma imagem da alteridade. Os mitos de origem nacional na tradição europeia foram formados na contraposição, e por vezes na negação, do outro. A cultura brasileira precisa do outro para constituir-se a si mesma. Em lugar da degeneração, o estranho traz o progresso. Essa mitologia nacional acarretou o preço altíssimo da desvalorização do negro. Contudo, considerando o passado brasileiro, essa construção não era a única saída possível. A originalidade da cultura nacional brasileira foi ter produzido uma sociabilidade que em muitos aspectos possui dimensões idílicas, pelo menos se vista da perspectiva das culturas individualistas e disciplinadas da Europa, onde o contato social e a convivência são fonte de angústia, o prazer é problemático e o presente inacessível. A cultura brasileira, por sua vez, dilui a alteridade, limitando a afirmação de identidades e da reflexividade discursiva, valorizando as relações primárias com descaso pela coletividade mais abstrata.

Por mais tolerante que seja, uma cultura nacional, no mundo moderno, não substitui a democracia como principal baluarte contra a intolerância, a violência arbitrária do Estado e o mecanismo de resolução pacífica de conflitos. A cordialidade e a informalidade da sociedade brasileira, num contexto de desigualdade social e ausência de direitos dos cidadãos, podem funcionar como um mecanismo de dominação, amenizando o confronto reivindicativo e evitando o conflito social. O grande desafio do Brasil está em transformar a sociedade sem destruir os aspectos positivos de sua sociabilidade. A sociedade brasileira deve lutar por superar o racismo sem pretender usar tecnologias de regulação social associadas a culturas que reprimem a espontaneidade, que se sustentam na afirmação da individualidade fundada na disciplina e na limitação das dimensões lúdicas da convivência.

O perigo é construir padrões sociais, através do sistema jurídico e de políticas públicas, que destruam os aspectos positivos da sociabilidade brasileira e que correm o risco de terem baixa eficácia na prática. No Brasil, parece haver um conflito entre os valores de sua sociabilidade e os valores democráticos. A proteção dos amigos e a insensibilidade frente ao bem público, o papel do clientelismo sobrepondo-se quase sempre a critérios universalistas, adquirem, no contexto de uma sociedade que finca suas

raízes no escravagismo e na miséria, uma dimensão de insensibilidade frente à desigualdade social e de incentivo à impunidade.

Conflitos entre valores não individualistas (hierárquicos, coletivos) e a construção de uma sociedade democrática perpassam grande parte das sociedades (do Japão a Israel). Em sociedades com fortes componentes comunitários – nacionalistas ou religiosos fundamentalistas –, o desafio está na tolerância frente à diferença e na criação de um espaço público aberto ao reconhecimento do indivíduo como fonte última de escolha moral. A sociedade brasileira deve construir ainda a noção abstrata de cidadania e de um bem público comum, o que supõe uma solidariedade abrangente.

Os mitos de origem e a cultura nacional não oferecem garantias absolutas para o futuro. Da mesma forma que as democracias correm risco, as culturas nacionais, embora sejam fenômenos de longa duração, são, também elas, um produto da história e mudam sob o impacto de novos contextos societários. Como mostra Poliakov, a Suécia nos séculos XVI e XVII sustentou um mito de origem nacional que justificava o imperialismo e o expansionismo territorial. Com as mudanças demográficas e políticas posteriores, os suecos refizeram seus mitos nacionais para adequá-los às novas circunstâncias. O mito de origem dominante no Brasil também poderá vir a mudar. O impacto da globalização, da individualização na vida urbana moderna, da pobreza, e das expectativas e esperanças frustradas, poderá desgastar as crenças dominantes e abrir espaços a serem explorados por novos movimentos políticos e líderes carismáticos. O futuro do "país do futuro" é um livro aberto com novas páginas a serem escritas. No momento atual está longe de ser decidido em que direção os mitos e valores nacionais evoluirão.

Dez Mandamentos para Ser Judeu no Século XXI

Nilton Bonder

1. ***Eu sou teu D'us... que te tirou da casa da escravidão e da dependência***

   Cuidado com o universalismo e o particularismo. Eu sou tudo, mas não sou qualquer coisa; Eu sou único mas isso não significa exclusividade. Tua escravidão, desde os dias de tua infância, é definir posse e poder.

2. ***Não terás outros deuses... Não farás imagens e não te curvarás a elas***

   Cuidado com o judaísmo da superstição e com o judaísmo racional. Foge da superstição e da crendice, mas preserva a sagrada fagulha de irracionalidade. Esta chama irracional emana de duas fontes: nossa ancestralidade e nossa linguagem comum.

   Resiste ao consumismo e vive simplesmente. Nada preencherá teu vazio. O consumo produz imagens, ilusões, que te parecerão preenchê-lo, mas são apenas novas máscaras para deuses de pau e pedra. O vazio é nosso lugar de encontro. Não preciso de tua benevolência para o bem-estar do próximo, tua simplicidade faz mais por esta causa do que tua caridade.

3. ***Não tomarás o nome de D'us em vão***

   Serás pluralista. Acreditar-te dono da verdade é um ato de idolatria. A certeza absoluta sem o registro de vozes dissonantes é a usurpação de meu nome e meu cedro. Compreender não é concordar, mas saber que a compreensão é um atributo imprescindível a quem não é perfeito.

4. ***Lembra o dia do Sábado, para mantê-lo sagrado...***

   Terás tempo para ser judeu. Não medites ou filosofes. Tempo de ser judeu é tempo de família, tenha ela o formato que tiver, tempo de comunidade e de encontros, e tempo de estar consigo. Faz três coisas que são Shabat: estuda como judeu, descansa como judeu e alimenta-te como judeu. Erotiza teu judaísmo – ele é um(a) noivo(a) – um amante, em linguagem mais atual. Reencontrar-se com ele(a) é o lugar dos lugares, o tempo dos tempos.

5. ***Honra teu pai e tua mãe...***

   Serás igualitário. As divisões entre homens e mulheres ou mesmo entre heterossexuais e homossexuais se modificaram profundamente nos últimos tempos. Honra a ambos os polos pois tu os tens dentro de ti. Sejam pai ou mãe, homem ou mulher, afetos heterossexuais ou homossexuais. Todo este universo emana dessa matriz mãe-pai que, já pela dificuldade em honrar, dissimulamos na inversão pai-mãe.

6. ***Não matarás...***

   Não serás um eleito. A origem de todo assassinato está na menos valia do outro. Podemos nos tornar cúmplices no assassinato se evocamos para nós o lugar de vítima a ser imolada. Não devemos tentar o Caim dentro do ser humano e nem sequer nos surpreender que um irmão mate. Sê diferente sem ter que ser o único diferente.

7. ***Não cometerás adultério***

   Não farás Teshuva – modificações drásticas de comportamento. O Talmud desqualifica conversões daqueles que apresentam mudanças bruscas de comportamento. Isso vale para o próprio judaísmo. Esse tipo de conduta oculta compromissos que não foram desfeitos, dissimulando um envolvimento total e irrestrito com a nova forma de ser. Novos casamentos podem ser necessários, mas requerem processos, demandam *guitin* (divórcios). Cuidado com as respostas, elas tentam como o adúltero. *Ahavat Israel* – o amor a Israel – se expressa ao engendrar uma geração de *chozrei be-She'ela* – daqueles que retornam mais pelas perguntas do que pelas respostas.

8. ***Não roubarás...***

   Permitirás voto ao passado e não veto. Não podemos roubar do passado pois já tem posse irrevogável. Não podemos roubar do futuro pois não possui nada. O único alvo de roubo é o presente. Tanto a autoridade do passado como as demandas do futuro têm direito a voto. Dar-lhes o poder de veto, no entanto, é roubar do presente o que lhe é mais fundamental – ser o determinante do caminho. A legitimidade maior da Halachá – da interpretação da lei – provém do critério de se é ou não produto do presente.

9. Não levantarás falso testemunho contra teu vizinho

Não terás dúvida da judeidade de outro judeu. Judeu é todo aquele que sendo ou querendo ser judeu se submete aos critérios de uma dada comunidade judaica para ser dela integrante. Quando Maimônides codificou *há-kol le-fi min'hag há-medina* – seguimos sempre o costume local –, queria lidar com a diversidade litúrgica e de costumes de um judaísmo sem poder centralizado e sem uma padronização excessiva. A confiança é essencial em estruturas não hierárquicas.

10. Não cobiçarás a casa.., a mulher ou qualquer coisa de teu vizinho

Nosso sofrimento não nos dá direito a nada. O que o judeu cobiça de seu vizinho é reconhecimento e aceitação. Espera isto como uma consideração a seu sofrimento vivido no passado. Mas o sofrimento só impõe deveres, e não direitos. Que não se esperem compensações e que não se confunda o sofrimento como parte de nossos méritos. A sensação de que temos dossiês de reivindicações e culpados a apontar, além de reduzir nossa criatividade, destitui o presente de soberania e outorga ao passado uma autoridade exacerbada que muitas vezes se manifesta em vetos.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

BARON, S. (1952) *A Social and Religious History of the Jews*. Nova York: Columbia University Press.

BAUMAN, Z. (1995) *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.

______(1992) *Intimations with Postmodernity*. Londres: Routledge.

______(1988) "Exit visas and entry tickets: paradoxes of Jewish assimilation", *Telos*, 77.

BELL, DAVID (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londres: Heinemann.

BIALE, DAVID (1998) "The melting pot and beyond: Jews and the politics of American identity", *in* D. Biale, M. Galchinsky e S. Heschel, *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Berkeley: University of California Press.

______(1986) *Power and Powerlessness in Jewish History*. Nova York: Schockem Books.

______M. GALCHINSKY e S. HESCHEL (1998) *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Berkeley: University of California Press.

BRUMER, ANITA (1994) *Identidade em mudança*. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul.

BUBER, MARTIN (s/d) *Moïse*. Paris.

CARVALHO, J.M. (1997) "Visões do Brasil e dos brasileiros", *in* T. Quigley, *Lei e liberdade* – Forum 1996. Rio de Janeiro: Iser.

DAMATTA, R. (1979) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.

______(1989) *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.

ETTINGER, S. (1969) *Toldot Am Israel Vaet Hachadasha*. Tel Aviv: Dvir.

FAIST, T. (1998) “International migration and transnational social spaces”, *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XXXIX, 2.

FEUERWERKER, D. (1976) *L’Émancipation des juifs en France*. Paris: Albin Michel.

FLINT, G. e BILA SORJ (2000) *Terra em transe: Israel, democracia ou teocracia?* Rio de Janeiro: Record.

GALCHINSKY, M. (1998) “Scattred seeds: a dialogue of diasporas”, *in* D. BIALE, M. GALCHINSKY e S. HESCHEL, *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Berkeley: Univesity of California Press.

GAUCHET, M. (1998) *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard.

GREENBER, CH. (1998) “Pluralism and its discontents”, *in* D. BIALE, M. GALCHINSKY e S. HESCHEL, *Insider/Outsider: American Jews and Multuculturalism*. Berkeley: Univesity of California Press.

HARVEY, D. (1981) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

IGEL, REGINA (1997*) Imigrantes judeus/escritores brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

HARRIS JAY, M. (1995) *How Do We Know this – Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*. Nova York: SUNY Press.

KEPNES, S. (1996) *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. Nova York: New York University Press.

LESSER, J. (1995) *Welcoming the Undesirables: Brazil and the Jewish Question*. Berkeley: University of California Press.

LEWIN, HELENA (1997) *Judaísmo: memória e identidade*. Rio de Janeiro: EdUerj.

MORAIS, F. (1995) *Chatô: o rei do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

POLIAKOV, L. (1971) *Le mythe aryen*. Paris: Calman-Lévy.

RATTNER, H.. (1978) *Tradição e mudança*. São Paulo: Atica.

SACHAR, HOWARD M. (1990) *The Course of Modern Jewish History*. Nova York: Vintage.

SILVERSTEIN, L. J. e R. L. COHN (orgs.) (1994) *The Other in Jewish Thought and History*. Nova York: New York University Press.

SKIDMORE, T. (1974) *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York: Oxford University Press.

SORJ, BILA (org.) (1997) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.

SORJ, BERNARDO (2001) *A nova sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2ª ed.

______(1983) “A dialética do Holocausto”, *Novos Estudos Cebrap*, vol.2, 2, julho.

______e M. GRIN (1993) *Judaísmo e modernidade*. Rio de Janeiro: Imago.

THE INSTITUTE OF JEWISH AFFAIRS/THE AMERICAN JEWISH COMMITTEE (1995) *Anti-Semitism World Report 1995*. Northampothonshire.

TRINDADE, H. (1988) *La tentation fasciste au Brésil dans les années trente*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme.